Philosophische Bibliothek · BoD

Thomas von Aquin

Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis

Meiner



THOMAS VON AQUIN

Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis

(Quaestio 84-88 des 1. Teils der Summa de theologia)

Übersetzt und erklärt von

EUGEN ROLFES

Mit einer Einleitung
und einem Literaturverzeichnis von

KARL BORMANN

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 191

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar.
Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0708-1
ISBN eBook: 978-3-7873-2623-5

 Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

EINLEITUNG

Erstes und eigentümliches Objekt des menschlichen Verstandes ist die Wesenheit oder Natur (quiditas sive natura; zu natura vgl. In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio V lectio 5 n. 826: . . .natura dicitur . . . forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi) der körperlichen, sinnenfälligen Dinge (S. th. I q.84 a.7); daher kann eine solche Wesenheit nur erkannt werden, sofern sie als in einem Besonderen existierend erkannt wird (a. a. O.). „Das Besondere aber erfassen wir durch den Sinn und die Einbildungskraft. Und daher ist es notwendig, daß der Verstand, damit er sein eigentümliches Objekt aktual erkennt, sich den Vorstellungsbildern zuwendet, um die in dem Besonderen existierende allgemeine Natur anzuschauen“ (a. a. O.). Bezüglich der Frage, wie der Intellekt aus den Vorstellungsbildern das Intelligible schafft, wird folgende Lösung geboten: Der intellectus agens vollzieht die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern und entnimmt ihnen dasjenige, was der Gegenstand, den die Vorstellungsbilder repräsentieren, mit anderen repräsentierten Gegenständen gemeinsam hat. Hiermit ist eine Verallgemeinerung verbunden. Die eigentliche Leistung des intellectus agens besteht aber darin, die Vorstellungsbilder zu vergeistigen; hierdurch wird ihr nur durch den Intellekt faßbarer Gehalt (die species intelligibilis, das nur durch den Verstand erkennbare Erkenntnisbild) aufgewiesen und dem intellectus possibilis zugeführt. In dieser „Illumination“ der Vorstellungsbilder besteht das Wesen der Abstraktion. Indem die species intelligibilis durch den intellectus possibilis aufgenommen wird, entsteht der Begriff als intelligibles „Bild“ einer Wesenheit.

Zu beachten ist hierbei folgendes: 1) Der Intellekt erkennt direkt nur Allgemeines (S. th. I q.86 a.1). „Indirekt aber und gleichsam durch eine Art von Reflexion vermag er das Einzelne zu erkennen, weil er . . . auch nachdem er die species intelligibiles abstrahiert hat, gemäß ihnen nur aktual erken-

nen kann, wenn er sich den Vorstellungsbildern zuwendet" (a. a. O.). 2) Die species intelligibilis ist nicht das eigentümliche Objekt des Intellekts (sie ist nicht primär das, was erkannt wird, S. th. I q.85 a.2), sondern sie ist das, wodurch der Intellekt die Wesenheit der stofflichen Dinge erkennt (a. a. O.). „Aber weil der Intellekt auf sich selbst reflektiert, erkennt er gemäß derselben Reflexion sowohl sein eigenes Erkennen als auch die species, durch die er erkennt" (a. a. O.). „Und so ist sekundär die species intellectiva das, was erkannt wird; aber das, was primär erkannt wird, ist das Ding, dessen Ähnlichkeit die species intelligibilis ist" (a. a. O.). 3) Das erkannte Ding ist im Intellekt vermittelst seiner Ähnlichkeit (similitudo; die similitudo ist die species intelligibilis). Hieraus ergibt sich: Das aktual Erkannte ist identisch mit dem aktual erkennenden Intellekt (S. th. I q.85 a.2 ad1). Im Erkenntnisakt sind Erkennender und Erkanntes identisch; dies wird ermöglicht durch die species, die als Erkenntnisbild des Gegenstandes der Gegenstand in einer anderen, dem Erkenntnisvermögen entsprechenden Seinsweise ist.

Folgende Frage ist in diesem Zusammenhang zu stellen: Wenn der intellectus agens die Vorstellungsbilder illuminiert, findet auf Grund der Illumination eine Umformung statt. Ist eine solche Umformung nicht eine Verfälschung innerhalb des Erkenntnisprozesses, der zufolge sämtliche Begriffe unrichtig gebildet werden? Hierzu ist zu sagen: Daß die naive Abbildtheorie des Demokrit, die im 19. und 20. Jahrhundert mit einer Art von Dialektik verbrämt wurde und die man mühsam auf den Stand der erkentnistheoretischen Forschung zu bringen versuchte und noch versucht, dem Erkenntnisprozeß keine Rechnung trägt, hatten schon Platon und Aristoteles sehr klar erkannt. Die Antwort des Thomas auf die gestellte Frage lautet: Mit der Abstraktion ist zwar eine Umformung der Vorstellungsbilder verbunden; die Vorstellungsbilder werden der Geistigkeit des Intellekts angeglichen. Eine Verfälschung liegt nur dann vor, wenn mit der Abstraktion ein falsches Urteil verbunden wird. Das eigentümliche Objekt des Intellekts ist die Wesenheit des Dinges; bezüglich der Wesenheit des Dinges irrt der Intellekt nicht (S. th. I q.85 a.6). Dasselbe gilt hinsichtlich der Abstraktionsstufen; mit zunehmender Höhe der Abstraktionsstufen ist keine Verfäl-

schung gegeben (über die Abstraktionsstufen vgl. S. th. I q.85 a.1 ad2; ferner Expositio super librum Boethii de trinitate q.5 a.3).

Die Lehre des Thomas vom intellectus agens und intellectus possibilis, die in S. th. I qq.84–88 als bekannt vorausgesetzt wird (vgl. hierzu S. th. I q.79 a.2–5) ist vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Kontroverse um die Einheit des Intellekts zu sehen; damit die Kontroverse verstanden wird, ist es erforderlich, sich mit den Ausführungen antiker Aristoteles-Kommentatoren vertraut zu machen, vornehmlich mit denen des Alexander von Aphrodisias und des Themistios.

Alexander von Aphrodisias versucht die Dunkelheiten der aristotelischen Lehre vom Intellekt (De anima III 5) in folgender Weise zu erhellen: Zu unterscheiden sind 1) der physische oder „materielle" Intellekt, 2) der „erworbene" Intellekt, 3) der „tätige" Intellekt.
Zu 1): Wenn der physische Intellekt „materiell" genannt wird, besagt das nicht, daß er stofflich ist; ὕλη bedeutet bei Aristoteles oft Möglichkeit, Potentialität; der νοῦς wird wegen seiner Potentialität ὑλικός genannt; auf Grund seiner Potentialität kann er alles werden, indem er sich im Erkenntnisvorgang allem angleicht.
Zu 2): Der „erworbene" Intellekt (ἐπίκτητος νοῦς) besitzt die Erkenntnis als feste Grundhaltung.
Zu 3): Der „tätige" Intellekt (νοῦς ποιητικός) entwickelt den potentiellen Intellekt zum „erworbenen" Intellekt. Der tätige Intellekt ist weder Teil noch Vermögen der menschlichen Seele, sondern gelangt von außen in den Menschen hinein; diesbezüglich stimmt Alexander von Aphrodisias mit Aristoteles überein (vgl. Alexander von Aphrodisias, De anima, Supplementum Aristotelicum II 1, 1887, 108, 22ff.). Den tätigen Intellekt identifiziert Alexander mit Gott (a. a. O. 89, 18). Diese Deutung widerspricht der deistischen Auffassung der aristotelischen Metaphysik; größere Wahrscheinlichkeit kommt der Annahme zu, daß der von außen in den Menschen gelangende Intellekt (De generatione animalium 736 b 28) eine der unstofflichen Intelligenzen ist. Diese Auffassung findet sich auch bei einigen Kommentatoren.

Themistios versteht die aristotelische Theorie (De anima

III 5) in der Weise, daß leidender (De anima 430 a24; vgl. auch 430 a14–15) und tätiger Verstand zwei Fähigkeiten des jeweils einen menschlichen Intellekts seien: Der tätige Verstand illuminiere die Vorstellungsbilder und führe sie dem leidenden Verstand zu, der die Begriffsbildung vollziehe.

Averroes nimmt eine vermittelnde Position zwischen Alexander und Themistios ein. Der leidende Verstand (der ὑλικὸς νοῦς des Alexander) ist mehr als nur Erkenntnismöglichkeit; ein und dieselbe Substanz ist hylischer oder potentieller Intellekt und tätiger Intellekt. Tätiger Intellekt ist sie, insofern sie die Erkenntnisformen bildet; potentieller Intellekt ist sie, insofern sie die Erkenntnisform aufnimmt. Das heißt nach Averroes nicht, ein und dieselbe Substanz sei beides zugleich und in derselben Hinsicht. Tätiger und leidender Intellekt stehen in folgendem Verhältnis: Der tätige Intellekt ist numerisch einer; er bringt in den einzelnen menschlichen Seelen die Vernunfterkenntnis hervor, wie die Sonne durch ihr Licht das aktuale Sehen verursacht. Damit Vernunfterkenntnis zustande kommt, muß der tätige Intellekt die Einbildungskraft (den intellectus passivus) erleuchten; durch den Kontakt des tätigen Intellekts mit der Einbildungskraft entsteht der „intellectus materialis". Der intellectus materialis ist unstofflich; er wird intellectus materialis genannt, weil er intellektuale Potentialität ist (materialis entspricht in seiner Bedeutung dem Adjektiv ὑλικός). Diesbezüglich haben die Scholastiker den Averroes nicht mißverstanden. Alle Scholastiker sagen des weiteren, nach Averroes sei nicht nur der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis (der intellectus materialis) numerisch einer. Diese Lehre des Averroes kann leicht zu der falschen Meinung verleiten, der intellectus possibilis sive materialis sei eine vom intellectus agens verschiedene Substanz. Der Kontakt des tätigen Intellekts mit der Einbildungskraft bringt die Fähigkeit hervor, das Intelligible aufzunehmen. Diese Rezeptionsfähigkeit, der intellectus possibilis sive materialis, ist substantiell nicht verschieden vom intellectus agens, der sich in den Menschenseelen vereinzelt, so wie sich das Licht an sichtbaren Körpern partikularisiert. Das ist die Bedeutung der Lehre, der intellectus possibilis sei numerisch einer; der intellectus possibilis gehört als Fähigkeit ebensowenig den menschlichen Seelen zu, wie das Licht den einzelnen Körpern

zugehört. Intellectus agens und intellectus possibilis sind nicht zwei Substanzen, sondern die eine Substanz ist tätiger Intellekt, indem sie die Erkenntnisformen hervorbringt, und sie ist leidender Verstand, indem sie die Erkenntnisformen aufnehmen kann.

Auf die Kontroverse um die numerische Einheit des Intellekts kann hier nicht eingegangen werden. Die Stellung des Thomas ist eindeutig: In der Streitschrift De unitate intellectus wird die Auffassung, der intellectus possibilis sei numerisch einer, abgelehnt. „Vom intellectus agens die numerische Einheit auszusagen, hätte wohl einige Berechtigung, und viele Philosophen haben das gelehrt . . . obschon auch das nicht der Absicht des Aristoteles entspricht, der lehrte, daß der intellectus agens etwas in der Seele sei . . . Wie es sich hinsichtlich des intellectus agens auch verhalten mag, es ist aus vielen Gründen offensichtlich unmöglich zu sagen, der intellectus possibilis sei numerisch einer für alle Menschen" (Kap. 4 n.236). Wenngleich es auf Grund dieser Textstelle scheinen könnte, als sei Thomas in gewisser Weise bereit, sich mit der Lehre von der Einheit des intellectus agens abzufinden, so ist seine diesbezügliche Position unmißverständlich, vgl. Summa contra gentiles II 76—78; Quaestio disputata de anima a.5; S. th. I q.79 a.4 und 5. S. th. I q.79 a.4: „Der tätige Verstand . . . ist etwas von der Seele. Um das einzusehen, ist folgendes zu erwägen. Über der Intellektseele des Menschen muß irgendein höherer Intellekt angenommen werden, von dem die Seele die Kraft zu denken erhält. Denn immer verlangt das, was an etwas teilhat und was veränderlich und unvollkommen ist, daß vor ihm etwas ist, das durch seine Wesenheit ein solches ist und das unveränderlich und vollkommen ist . . . Es muß also irgendeinen höheren Intellekt geben, der der Seele zum Denken verhilft . . . Der getrennt bestehende Intellekt ist . . . nach den Zeugnissen unseres Glaubens Gott selbst, der Schöpfer der Seele . . ." Mit dem Ergebnis, die vielen intellectus agentes partizipierten am intellectus agens separatus, ist zugleich die Frage entschieden, ob der intellectus agens numerisch einer in allen Menschen sei (S. th. I q.79 a.5). Zu unterscheiden sind: 1) der intellectus agens separatus, der Gott ist; 2) der intellectus agens, der mit der menschlichen Seele verbunden ist, vgl. S. th. I q.79 a.5: „. . . Wäre nämlich der tätige Intellekt nicht

etwas von der Seele, sondern wäre er eine getrennte Substanz, dann hätten alle Menschen nur einen tätigen Intellekt ... Wenn aber der tätige Intellekt etwas von der Seele ist, nämlich eine gewisse Kraft der Seele, dann ist es notwendig zu sagen, daß es eine Vielheit von tätigen Intellekten gibt entsprechend der Vielheit der Seelen ... Es kann nämlich nicht sein, daß eine Kraft, die numerisch ein und dieselbe ist, verschiedenen Substanzen angehört". Hiermit ist die Lehre des Averroes von der Einheit des intellectus agens und des intellectus possibilis abgelehnt; intellectus agens und intellectus possibilis sind Vermögen der menschlichen Seele; als intellectus agens separatus kommt nur Gott in Betracht.

Die von Rolfes angefertigte Übersetzung folgt dem Text der editio Leonina; für die Zitate in der Einleitung wurde die „Deutsche Thomas-Ausgabe" eingesehen.

Die Quaestionen 84–88 sind ein wichtiger Bestandteil der thomistischen Erkenntnislehre. Folgende Probleme werden erörtert: Wie erkennt die mit dem Leib verbundene Seele die körperlichen Dinge? In I q.84 bietet diese Frage den Anlaß zu negativen Abgrenzungen: Die Seele erkennt das Stoffliche weder durch ihre Wesenheit noch durch angeborene Erkenntnisbilder, weder durch species intelligibiles, die ihr von subsistierenden Formen zuströmten, noch durch Schau in ewigen Wesensgründen. Alle Erkenntnis beginnt mit der Sinneswahrnehmung, aber diese ist nicht vollständige Ursache der Verstandeserkenntnis. Das Allgemeine, das Gegenstand des Verstandes ist, wird durch Abstraktion hervorgebracht (I q.85; zu Abstraktion vgl. L. Oeing-Hanhoff in: Historisches Wörterbuch der Philosophie I 51–55). Quaestio I 86 untersucht unter dem Titel „Was erkennt unser Verstand in den stofflichen Dingen", ob der Verstand Singuläres, Unendliches, Kontingentes, Zukünftiges erkennt. Mit der Quaestio I 87 wird die Problematik der Erkenntnis stofflicher Dinge verlassen: „Wie erkennt die Verstandesseele sich selbst und das, was in ihr ist". Entsprechend dem Aufstieg vom Stofflichen zum Unstofflichen handelt I q.88 von unserer Erkenntnis der immateriellen Substanzen: „Da der menschliche Verstand im gegenwärtigen Leben nicht die unstofflichen erschaffenen Substanzen erkennen kann ..., vermag er noch viel weniger die Wesenheit der unerschaffenen Substanz zu erkennen; da-

her ist einfachhin zu sagen, daß Gott nicht das Erste ist, das von uns erkannt wird . . ." (I q.88 a.3).

I q.84 a.6–7 und 85 a.1–2 sind auch in Philos. Bibl. 100 aufgenommen. Die Übersetzung und die Anmerkungen (ausgenommen Anm. 23) blieben unverändert.

Köln, im Januar 1977 Karl Bormann

LITERATURVERZEICHNIS

Zu Gesamtausgaben und umfassenden Darstellungen vgl. das Literaturverzeichnis in „Philosophische Bibliothek Band 100“; dort sind auch die wichtigsten Bibliographien genannt.

Texte:
Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaque Leonis XIII edita, Rom 1889 (Band V).
Die deutsche Thomas-Ausgabe, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Band 6, Salzburg–Leipzig 1937.

Ausgewählte Literatur zur Erkenntnislehre des Thomas von Aquin:
Adamczyk, S., De valore obiecti formalis in epistemologia thomistica, in: Gregorianum 38, 1957, 630–657.
Arnou, R., L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la verité? Réponse de Saint Thomas: La connaissance par habitus, Rom 1970.
Baumgartner, M., Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in: Festgabe Hertling, Freiburg i.Br. 1913, 241–260.
Brennan, R. E., Thomistische Psychologie. Eine philosophische Analyse der menschlichen Natur, in: Die deutsche Thomas-Ausgabe, 1. Ergänzungsband, Heidelberg 1957.
Coccio, A., Senso dei limiti della conoscenza umana in San Tommaso d'Aquino, in: L'homme et son destin, Actes 1er Congrès IPM, 1960, 561–576.
Dhavamony, M., Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas (Analecta Gregoriana 148), Rom 1965.
Domet de Vorges, E., L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin, in: Revue néoscol. de philos. 3, 1896, 24–44.
Fleig, P., Die Erkenntnis der Außenwelt nach Thomas von Aquin, in: Philos. Jahrb. 43, 1930, 41–66.
Franz, E. Q., The Thomistic Doctrine on the Possible Intellect, Washington 1950.
Gantenberg, H., Das Problem der Erkenntnis im System des Thomas von Aquin und seine metaphysische Grundlage, Bottrop 1932.
Geiger, L.-B., Abstraction et séparation d'après S. Thomas d'Aquin In De trin. q.5 a.3, in: Geiger, Philosophie et spiritualité, Paris 1963, 87–124 (vgl. Rev. sc. phil. théol. 31, 1947, 3–40).

Gilson, E., Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Paris 1938.
Grabmann, M., Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster 1924.
Habermehl, L. M., Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin, Kallmünz 1933.
Hoenen, P., Reality and Judgement According to St. Thomas, Chicago [1952.
Honecker, M., Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie, in: Philos. Jahrb. 48, 1935, 268–288.
Hufnagel, A., Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Münster 1932.
Kazubowski, R. M., Der wirkende Verstand nach Aristoteles und St. Thomas von Aquin, in: Divus Thomas, Jahrb. f. Philosophie u. spekulative Theologie, 2.Ser. 7, 1920, 193–219.
Lanna, D., La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino. 2a ed. a cura di C. Capasso, Napoli 1952.
Mager, A., Der ΝΟΥΣ ΠΑΘΗΤΙΚΟΣ bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in: Revue néoscol. de philos. 36, 1934, 263–274.
Mundhenk, J., Die Begriffe der ‚Teilhabe' und des ‚Lichts' in Psychologie und Erkenntnislehre des Thomas von Aquin, Würzburg 1935.
Oeing-Hanhoff, L., Abstraktion, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, I Basel 1971, 42–59.
Régis, L.-M., Saint Thomas and Epistemology (The Aquinas Lecture 1946), Milwaukee 1946.
van Riet, G., L'épistémologie thomiste, Louvain 1946.
Robert, J.-D., Éléments d'une définition analogique de la connaissance chez St. Thomas, in: Rev. philos. de Louvain 55, 1957, 443–469.
Rozwadowski, A., De fundamento metaphysico nostrae cognitionis universalis secundum S. Thomam, in: Divus Thomas Piac., 3.Ser. 14, 1937, 255–266.
Rueppel, E., Unbekanntes Erkennen. Das Erfassen der Wirklichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N.F. 18), Würzburg 1971.
Sanches-Ruiz, J. M., La conoscenza dell'essere e la infinitezza dell'intelletto umano secondo San Tommaso d'Aquino, in: Divus Thomas Piac., 3.Ser. 33, 1956, 143–169.
Sladeczek, F., Die intellektuelle Erfassung der sinnfälligen Einzeldinge nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, in: Scholastik 1, 1926, 184–215; 573–579.
Wilpert, P., Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Evidenzproblems, Münster 1931.
Das Urteil als Träger der Wahrheit nach Thomas von Aquin, in: Philos. Jahrb. 36, 1933, 56–75.

Nachtrag

Aertsen, J. A., Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus. Amsterdam 1984.

Bormann, K., Wahrheitsbegriff und *νοῦς*-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in: Miscellanea Mediaevalia 15, Berlin–New York 1982, 1–24.

Kühn, W., Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin (Bochumer Studien zur Philosophie 1), Amsterdam 1982.

Lonergan, B., Conoscenza e Interiorità, Bologna 1984.

Moreau, J., De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin, Paris 1976.

Zimmermann, A., Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Quaest. disp. de veritate I, in: Miscellanea Mediaevalia 15, Berlin–New York 1982, 247–261.

THOMAS VON AQUIN

Fünf Fragen über die intellektuelle Erkenntnis

ERSTE FRAGE

Wie die Seele mit dem Verstande die körperlichen Dinge erkennt, die unter ihr stehen

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 84)

Nachdem wir von den sinnlichen und geistigen Vermögen der menschlichen Seele gehandelt haben, kehrt sich unsere Betrachtung zu ihren Tätigkeiten, soweit dieselben dem Denk- und Strebevermögen angehören; denn die anderen Vermögen der Seele (wie etwa das der Bewegung) fallen nicht unmittelbar unter die Betrachtung des Theologen. Die Tätigkeiten des strebenden Teiles aber fallen unter die Betrachtung der Moralwissenschaft, weshalb von ihnen im zweiten Teil dieses Werkes gehandelt werden wird, der den moralischen Stoff in Betracht nehmen soll. Jetzt aber wird von den Tätigkeiten des denkenden Teils gehandelt werden.

Diese Betrachtung wird drei Teile umfassen: erstens soll betrachtet werden, wie die Seele die körperlichen Dinge denkt, die unter ihr sind, zweitens, wie sie sich selbst denkt, und das, was in ihr ist, drittens, wie sie die unstofflichen Substanzen denkt, die über ihr sind[1]).

In bezug auf die Erkenntnis der körperlichen Dinge aber kommt dreierlei in Betracht: erstens, womit sie sie erkennt, zweitens, wie und in welcher Ordnung, drittens, was sie an ihnen erkennt.

In bezug auf das Erste fragt es sich um acht Dinge: 1. ob die Seele die Körper mit dem Verstande erkennt; 2. ob sie sie durch ihre Wesenheit oder durch bestimmte Bilder denkt; 3. wenn durch bestimmte Bilder, ob die Bilder aller intelligibeln Dinge ihr von Natur angeboren sind; 4. ob sie von bestimmten getrennten

immateriellen Formen ausfließen und so in sie kommen; 5. ob unsere Seele alles, was sie denkt, in den ewigen Gründen (rationes) schaut; 6. ob sie die intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen Wahrnehmung gewinnt; 7. ob der Intellekt aktuell durch die intelligibeln Bilder, die er in sich hat, denken könne, ohne sich zu den Phantasmen zu wenden; 8. ob das Urteil des Verstandes durch die Bindung der sinnlichen Kräfte verhindert wird.

ERSTER ARTIKEL

Ob die Seele mit dem Verstande die Körper erkennt

Das Erste wird so angegangen[2]).

1. Es scheint, daß die Seele nicht mit dem Verstande die Körper erkennt. Denn Augustinus sagt, Solil. 2, 4, „daß Körper nicht durch den Verstand begriffen werden können und Körperliches nur durch die Sinne wahrgenommen werden kann". Er sagt auch, Super Genes. ad litt. 12, 24, „daß die intellektuelle Anschauung auf das geht, was in der Seele durch ihre Wesenheit ist". So beschaffen sind aber die Körper nicht. Also kann die Seele die Körper nicht mit dem Verstande erkennen.

2. Außerdem, wie sich der Sinn zum Intelligibeln verhält, so verhält sich der Intellekt zum Sinnlichen. Aber die Seele kann durch den Sinn auf keine Weise das Geistige (spiritualia) erkennen, das intelligibel ist. Also kann sie auf keine Weise durch den Verstand die Körper erkennen, die sinnlich sind.

3. Außerdem, der Verstand geht auf das Notwendige und sich immer Gleichbleibende. Aber alle Körper sind beweglich und bleiben sich nicht gleich. Die Seele kann also die Körper nicht mit dem Verstande erkennen.

Aber dem steht entgegen, daß die Wissenschaft im Verstande ist. Wenn also der Verstand nicht die Körper erkennt, so folgt, daß es keine Wissenschaft von den Körpern gibt; und so wird es um die Natur-

wissenschaft getan sein, deren Objekt der bewegte Körper ist.

Ich antworte zur Klarstellung dieser Frage, man müsse sagen, daß die ersten Philosophen, die über die Naturen der Dinge geforscht haben, der Meinung waren, es gebe nichts Wirkliches als den Körper. Und weil sie sahen, daß alle Körper beweglich sind, und meinten, sie seien in einem steten Fluß, so hielten sie dafür, daß wir über die Wahrheit der Dinge keine Gewißheit haben könnten. Denn was in stetem Fluß ist, kann nicht mit Gewißheit erfaßt werden, weil es früher verfließt, als es mit dem Verstande (mens) beurteilt wird, so wie Heraklit gesagt hat, „es sei nicht möglich, das Wasser eines dahineilenden Flusses zweimal zu berühren", wie der Philosoph im vierten Buch der Metaphysik, Kap. 5, 1010a 13 anführt.

Auf diese aber folgte Plato, und um die Tatsache sichern zu können, daß wir durch den Verstand eine gewisse Erkenntnis der Wahrheit besitzen, setzte er neben den körperlichen Dingen um uns eine andere, von Stoff und Bewegung getrennte Gattung des Seienden, die er Formen (species) oder Ideen nannte und an denen jegliches von diesen einzelnen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen teilnehmen muß, um vermöge dieser Teilnahme seinen besonderen Namen zu haben und entweder Mensch oder Pferd oder sonstwie genannt zu werden. Auf diese Weise sollten also ihm zufolge die Wissenschaften und Begriffsbestimmungen und alles zur Verstandestätigkeit Gehörige sich nicht auf die Körper um uns beziehen, sondern auf jene immateriellen und getrennten Wesenheiten, und sollte dementsprechend die Seele nicht dieses Körperliche denken und denkend erkennen, sondern dessen getrennte, für sich bestehende Formen.

Aber das erweist sich zweifach als falsch: erstens, weil, da jene Formen immateriell und unbeweglich sind, die der Naturwissenschaft eigentümliche Erkenntnis der Bewegung und der Materie und der Beweis aus den bewegenden und materiellen Ursachen aus der Zahl der

Wissenschaften ausgeschlossen würde; zweitens aber, weil es lächerlich scheint, daß wir, während wir die Kenntnis der uns offenbaren Dinge suchen, andere Dinge heranbringen, die nicht ihre Wesenheiten sein können; und so würden wir, nachdem wir jene getrennten Substanzen erkannt hätten, deshalb nicht über diese sinnlichen Dinge, die uns umgeben, urteilen können.

Es scheint aber Plato darin von der Wahrheit abgeirrt zu sein, daß er, da er alle Erkenntnis in Weise einer Verähnlichung geschehen ließ, geglaubt hat, daß die Form des Erkannten notwendig in dem Erkennenden auf die Weise ist, wie sie in dem Erkannten ist. Er erwog aber, daß die Form des gedachten Dinges in dem denkenden Verstand auf allgemeine und immaterielle und unbewegliche Weise ist, was eben aus der Tätigkeit des Verstandes erhellt, der allgemein und nach Weise einer gewissen Notwendigkeit denkt. Denn die Weise der Betätigung richtet sich nach der Weise der Form des Tätigen. Und deshalb dachte er, die mit dem Verstande erkannten Dinge müßten auf diese Weise in sich selbst bestehen, nämlich immateriell und unbeweglich. Das ist aber nicht notwendig; denn wir sehen auch an den sinnlichen Dingen selbst, daß die Form auf eine andere Weise in dem einen sinnlichen Ding ist als in dem anderen, wenn z. B. die Weiße in dem einen stärker, im anderen schwächer ist, und wenn in dem einen die Weiße mit der Süße zusammen ist, in einem anderen ohne die Süße. Und auf diese Weise ist auch die sinnliche Form in anderer Weise in dem außerhalb der Seele befindlichen Ding, und in anderer Weise in dem Sinne, der die Formen des Sinnlichen ohne den Stoff aufnimmt, wie z. B. die Farbe des Goldes ohne das Gold. Und ebenso nimmt der Verstand die Formen der Körper, die stofflich und beweglich sind, auf unstoffliche und unbewegliche Art nach seiner Weise auf; denn das Aufgenommene ist in dem Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden.

Man muß also sagen, daß die Seele mit dem Ver-

stand die Körper in einer unstofflichen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnis erkennt.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Ausspruch Augustins von dem zu verstehen ist, wodurch der Verstand erkennt, nicht aber von dem, was der Verstand erkennt. Denn er erkennt die Körper durch Denken, aber nicht durch Körper, und nicht durch materielle und körperliche Ähnlichkeiten, sondern durch immaterielle und intelligible Bilder, die durch ihre, der Seele, Wesenheit in der Seele sein können.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß man, wie Augustinus De civitate Dei 22, 29 sagt, nicht sagen darf, wie der Sinn nur das Körperliche erkennt, so erkenne der Verstand nur das Geistige, weil folgen würde, daß Gott und die Engel das Körperliche nicht erkännten. Der Grund dieser Verschiedenheit ist aber, daß die niedere Kraft sich nicht auf das der höheren Kraft Zukommende erstreckt, dagegen die höhere Kraft das der niederen Kraft Zukommende auf erhabenere Weise bewirkt.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß jede Bewegung ein Unbewegliches voraussetzt. Denn wenn die Veränderung nach der Qualität geschieht, bleibt die unbewegliche Substanz, und wenn die Wesensform verändert wird, bleibt die unbewegliche Materie. Auch haben die veränderlichen Dinge unbewegliche Verhältnisse, wie es z. B. von Sokrates, wenn er auch nicht immer sitzt, doch unbeweglich wahr ist, daß er, wenn immer er sitzt, an einer Stelle bleibt. Und deshalb kann man gar wohl von beweglichen Dingen eine unbewegliche Wissenschaft haben[3]).

ZWEITER ARTIKEL

Ob die Seele das Körperliche durch ihre Wesenheit denkt

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die Seele das Körperliche durch ihre Wesenheit denkt. Denn Augustinus sagt de Trinit.

10, 5, daß „die Seele die Bilder der Körper zusammenrafft, indem sie sie in sich selbst aus sich selbst herstellt; denn sie gibt, um sie herzustellen, etwas von ihrer Substanz her". Nun aber denkt sie durch die Bilder der Körper die Körper. Also erkennt sie das Körperliche durch ihre Wesenheit, die sie zur Formung solcher Bilder hergibt und aus der sie sie formt.

2. Außerdem, der Philosoph sagt de anima 3, 8, Anfang, daß „die Seele gewissermaßen alles ist". Da also Gleiches zugleich erkannt wird, so scheint es, daß die Seele das Körperliche durch sich selbst erkennt.

3. Außerdem, die Seele steht höher als die körperlichen Geschöpfe. Das Niedere ist aber in dem Höheren auf erhabenere Weise als in sich selbst, wie Dionysius sagt, Coel. hierar. c. XII. Also finden sich alle körperlichen Geschöpfe auf vornehmere Weise in der Wesenheit der Seele selbst als in sich selbst. Sie kann also durch ihre Substanz die körperlichen Geschöpfe erkennen.

Aber dem steht entgegen, daß Augustinus sagt, de Trinit. 9, 3, „der Geist (mens) gewinne die Begriffe der körperlichen Dinge durch die Sinne des Körpers". Die Seele selbst aber ist nicht durch die Sinne des Körpers erkennbar. Sie erkennt also die körperlichen Dinge nicht durch ihre Substanz.

Ich antworte, man müsse sagen, daß die alten Philosophen behauptet haben, die Seele erkenne die Körper durch ihre Wesenheit. Denn sie alle waren gemeinsam von der Überzeugung durchdrungen, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Sie meinten aber, daß die Form des Erkannten in dem Erkennenden auf die Weise sei, wie sie in dem erkannten Ding ist. Aber die Platoniker behaupteten das Gegenteil. Denn Plato behauptete, weil er einsah, daß die verständige Seele immateriell ist und auf immaterielle Art erkennt, die Formen der erkannten Dinge beständen auf immaterielle Art. Dagegen behaupteten die früheren Naturphilosophen auf Grund der Erwägung, daß die erkannten Dinge körperlich und stofflich sind, daß die erkannten Dinge

auch in der erkennenden Seele auf materielle Art sein müßten. Und um darum der Seele die Erkenntnis von allem beilegen zu können, behaupteten sie, sie habe ihre Natur mit allem gemein. Und weil die Natur des durch die Prinzipien Begründeten (principiatorum) aus den Prinzipien besteht, so legten sie der Seele die Natur des Prinzips bei, und zwar so, daß derjenige, der als Prinzip von allem das Feuer setzte, der Seele die Natur des Feuers gab; und ebenso machte man es mit der Luft und dem Wasser. Empedokles aber, der vier materiale und zwei bewegende Elemente setzte, ließ aus diesen auch die Seele bestehen. Und da sie so die Dinge auf materielle Weise in der Seele sein ließen, erklärten sie alle Erkenntnis der Seele für materiell und machten zwischen Verstand und Sinn keinen Unterschied.

Aber diese Meinung wird abgelehnt: erstens, weil die principiata, das durch die Prinzipien Begründete, in dem Materialprinzip, von dem bei den Alten die Rede war, nur potenziell, dem Vermögen oder der Anlage nach, ist. Man erkennt aber etwas nicht, sofern es potenziell, sondern nur, sofern es aktuell, der Wirklichkeit nach, ist, wie aus Metaph. 9, 9. 1051a 29f. erhellt. Darum wird auch die Potenz selbst nur aus dem Aktus erkannt. So würde es also nicht genügen, der Seele, damit sie alles erkennt, die Natur der Prinzipien beizulegen, wenn nicht die Naturen und Formen der einzelnen Wirkungen in ihr wären, des Knochens z. B., des Fleisches usw., wie Aristoteles de anima 1, 5. 410a 7ff gegen Empedokles geltend macht. Zweitens, weil, wenn das erkannte Ding materiell in dem Erkennenden sein müßte, kein Grund wäre, warum die außerhalb der Seele materiell existierenden Dinge der Erkenntnis entbehrten: z. B. wenn die Seele durch das Feuer das Feuer erkennt, so würde auch das Feuer, das außerhalb der Seele ist, das Feuer erkennen. Es bleibt also nur übrig, daß das erkannte Materielle in dem Erkennenden nicht auf materielle, sondern vielmehr auf immaterielle Art sein muß. Und davon ist der Grund,

daß der Akt der Erkenntnis sich auf das ausdehnt, was außerhalb des Erkennenden ist. Denn wir erkennen auch das, was außer uns ist. Durch die Materie wird aber die Form des Dinges zu Einem bestimmt[4]). Daher ist klar, daß das Moment der Erkenntnis zu dem Moment der Materialität in umgekehrtem Verhältnis steht. Und deshalb ist das, was die Form nur materiell aufnimmt, auf keine Weise erkenntnisfähig, wie z. B. die Pflanzen, wie es de anima 2, 12. 424a 32ff. heißt. Je immaterieller aber etwas die Form des erkannten Dinges hat, um so vollkommener erkennt es. Daher erkennt auch der Verstand, der die Spezies nicht nur von der Materie, sondern auch von den materiellen individuierenden Bedingungen abstrahiert, vollkommener als der Sinn, der die Form des erkannten Dinges zwar ohne die Materie, aber mit den materiellen Bedingungen aufnimmt. Und unter den Sinnen selbst hat das Gesicht mehr Erkenntniskraft, weil es weniger materiell ist, wie zuvor, qu. 18, art. 3 erklärt wurde. Und unter den Intellekten selbst ist jeder um so vollkommener, je immaterieller er ist.

Man sieht hieraus also, daß, wenn es einen Intellekt gibt, der durch seine Wesenheit alles erkennt, seine Wesenheit immateriell alles in sich haben muß, wie die Alten behauptet haben, daß die Wesenheit der Seele aktuell aus den Prinzipien alles Materiellen zusammengesetzt sei, um alles zu erkennen. Das ist aber Gott eigentümlich, daß seine Wesenheit immateriell alles umfaßt, wie die Wirkungen virtuell in der Ursache vorherbestehen. Mithin denkt und erkennt nur Gott alles durch seine Wesenheit, nicht aber die menschliche Seele, und auch nicht der Engel.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß Augustinus hier von der Anschauung der Einbildungskraft spricht, die durch die Bilder der Körper zustande kommt, Bilder, zu deren Gestaltung die Seele etwas von ihrer Substanz hergibt, wie das Subjekt hergegeben wird, um durch eine Form informiert zu werden. Und so macht sie solche Bilder aus sich selbst, nicht als würde die Seele

oder etwas von der Seele verwandelt, um dieses oder jenes Bild zu sein, sondern wie man sagt, aus dem Körper werde ein Gefärbtes, sofern er durch die Farbe informiert wird. Und dieser Sinn erhellt aus dem, was folgt; denn er sagt, daß „sie etwas behält", was nämlich nicht durch ein solches Bild geformt ist, „damit es frei über die Gestalt und Form solcher Bilder urteile": und er sagt, das sei „der Geist" (mens) oder „der Verstand" (bei Augustin steht nicht intellectus, sondern intelligentia). Von dem Teil aber, der durch solche Bilder informiert wird, der Einbildungskraft nämlich, sagt er, sie sei uns und den Tieren gemein (ebenda)[5].

Auf das Zweite ist zu sagen, daß Aristoteles nicht behauptet hat, die Seele sei aktuell aus allem zusammengesetzt, wie die alten Naturphilosophen, sondern er hat gesagt, „gewissermaßen sei die Seele alles", sofern sie im Verhältnis des Vermögens zu allem steht, durch den Sinn zum Sinnlichen, durch den Intellekt aber zum Intelligibeln.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß jedes Geschöpf ein endliches und bestimmtes Sein hat. Daher hat die Wesenheit des höheren Geschöpfes, wenn es auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem niederen Geschöpf hat, sofern sie in irgendeiner Gattung übereinkommen, doch nicht vollkommen die Ähnlichkeit mit ihm, weil es zu einer einzelnen Art bestimmt ist, außerhalb deren die Art des niederen Geschöpfes liegt. Aber die Wesenheit Gottes ist das vollkommene Bild von allem in bezug auf alles, was man in der Wirklichkeit antrifft, als das allgemeine Prinzip von allem.

DRITTER ARTIKEL

Ob die Seele alles durch ihr angeborene Bilder denkt

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die Seele alles durch ihr angeborene Bilder denkt. Denn Gregorius sagt, homil.

Ascensionis, 29. in Evangelium, daß „der Mensch das Denken mit den Engeln gemein hat". Aber die Engel erkennen alles durch ihnen von Natur verliehene Formen. Daher heißt es De causis[6]), propos. 10, daß „jede Intelligenz voll von Formen ist". Also hat auch die Seele ihr von Natur eingepflanzte Bilder der natürlichen Dinge, durch die sie das Körperliche denkt.

2. Außerdem, die intellektive Seele ist edler als der körperliche Urstoff. Aber der Urstoff ist von Gott unter Formen geschaffen, zu denen er in der Potenz ist. Also ist um soviel mehr die intellektive Seele von Gott unter intelligibeln Bildern geschaffen, und so denkt und erkennt die Seele das Körperliche durch Bilder, die ihr von Natur eingepflanzt sind.

3. Außerdem, niemand kann Wahres antworten außer über das, was er weiß. Aber auch ein Ungebildeter, der keine erworbene Wissenschaft hat, antwortet Wahres über alles Einzelne, wenn er nur in geordneter Weise gefragt wird, wie von jemanden im Meno des Plato berichtet wird, Men. 82—84. Bevor man also die Wissenschaft erwirbt, hat man die Erkenntnis der Dinge, was nicht der Fall wäre, wenn die Seele keine von Natur ihr eingepflanzten Bilder hätte. Es denkt mithin die Seele die körperlichen Dinge durch von Natur ihr eingepflanzte Bilder.

Aber dem steht entgegen, daß der Philosoph de anima 3, 4. 430a 1, vom Verstande redend, sagt, er sei „wie eine Tafel, auf der nichts geschrieben steht".

Ich antworte, man müsse sagen, daß, da die Form das Prinzip der Tätigkeit ist, sich etwas notwendig in der Weise zu der Form verhält, die das Prinzip der Tätigkeit ist, wie es sich zu jener Tätigkeit verhält. So ist ja auch, wenn das Bewegtwerden nach oben von der Leichtigkeit kommt, das nur potenziell nach oben Getragene notwendig nur potenziell leicht, was aber aktuell nach oben steigt, muß aktuell leicht sein. Wir sehen aber, daß der Mensch hin und wieder nur dem Vermögen nach erkennend ist, sowohl rücksichtlich des

Sinnes, wie rücksichtlich des Verstandes; und von einem solchen Vermögen wird er in den Akt überführt: um sinnlich wahrzunehmen, durch die Einwirkung des Sinnlichen auf den Sinn, und um intellektuell zu erkennen, durch Lehre oder Erfindung. Man muß daher sagen, daß die erkennende Seele in der Potenz sei sowohl zu den Bildern, die die Prinzipien der sinnlichen Wahrnehmung sind, als zu den Bildern, die die Prinzipien des Denkens sind. Und darum hat Aristoteles a. a. O. behauptet, daß der Verstand, mit dem die Seele denkt, keine von Natur eingepflanzten Bilder in sich trägt, sondern im Anfang in der Potenz zu allen solchen Bildern ist, vgl. d. an. 3, 4. 429a 20ff.

Weil aber das, was aktuell die Form hat, zuweilen wegen eines Hindernisses nicht gemäß der Form tätig sein kann, wie das Leichte, wenn es gehindert ist, aufwärts zu steigen, so behauptete Plato deshalb, daß der Verstand des Menschen von Natur von allen intelligibeln Formen voll ist, aber durch die Vereinigung mit dem Leibe verhindert wird, in den Aktus überzugehen.

Aber das scheint nicht angemessen gesagt zu sein: erstens, weil, wenn die Seele die natürliche Erkenntnis von allem hat, diese natürliche Erkenntnis unmöglich bei ihr in solche Vergessenheit geraten zu können scheint, daß sie von dem Besitz einer solchen Wissenschaft nichts weiß. Denn niemand vergißt, was er von Natur erkennt, wie, daß jedes Ganze größer ist als ein Teil von ihm, und dergleichen. Insbesondere aber scheint das unangemessen auf Grund der Annahme, daß für die Seele die Vereinigung mit dem Leibe natürlich ist, wie wir oben gesehen haben, q. 76, art. 1, Ende. Denn es ist unangemessen, daß die natürliche Tätigkeit eines Dinges durch das, was ihm naturgemäß ist, gänzlich verhindert werden sollte. Zweitens erhellt die Falschheit dieser Aufstellung klar daraus, daß bei dem Mangel eines Sinnes die Wissenschaft dessen mangelt, was mit dem betreffenden Sinn aufgefaßt wird, wie z. B. ein Blindgeborener keine Kenntnis der Farben haben kann, was nicht der Fall wäre, wenn dem Verstande der

Seele die Begriffe alles Intelligibeln von Natur verliehen wären. Und deshalb ist zu sagen, daß die Seele das Körperliche nicht durch von Natur ihr verliehene Bilder erkennt.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Mensch zwar mit den Engeln im Denken übereinkommt, aber hinter der Erhabenheit ihres Denkvermögens zurückbleibt. So bleiben ja auch die niederen Körper, die nur das Sein haben, nach Gregorius a. a. O. hinter dem Sein der höheren Körper zurück. Denn die Materie der niederen Körper ist durch die Form nicht ganz ausgefüllt, sondern ist in der Potenz zu den Formen, die sie nicht hat, aber die Materie der himmlischen Körper ist durch die Form ganz ausgefüllt, so daß sie nicht in der Potenz zu einer anderen Form ist, wie wir oben gesehen haben, q. 66, art. 2, in corp. art. ad fin. Und ebenso ist der Verstand des Engels durch die intelligibeln Bilder seiner Natur entsprechend vollkommen, aber der menschliche Verstand ist in der Potenz zu solchen Bildern.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Urstoff das substantiale Sein durch die Form hat, und deshalb mußte er unter irgendeiner Form erschaffen werden, oder er wäre nicht wirklich. Während er aber unter der einen Form steht, ist er in der Potenz zu anderen. Der Verstand aber hat das substantiale Sein nicht durch das intelligible Bild, und darum fehlt hier die Ähnlichkeit.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß eine geordnete Befragung von allgemeinen, aus sich bekannten Prinzipien zu dem Besonderen fortschreitet. Durch einen solchen stufenweisen Fortschritt wird aber in der Seele des Lernenden die Wissenschaft verursacht. Wenn er daher über das, wonach er geschickt[7]) gefragt wird, richtig antwortet, so kommt das nicht daher, daß er es früher gewußt hat, sondern, weil er es dann erst lernt. Denn es trägt nichts aus, ob der, der lehrt, durch Vortrag oder durch Frage von den allgemeinen Prinzipien zu

den Schlußsätzen fortschreitet. Denn in beiden Fällen gelangt die Seele des Hörers über das Spätere durch das Frühere zur Gewißheit.

VIERTER ARTIKEL

Ob die intelligibeln Bilder von gewissen getrennten Formen ausfließen und so in die Seele kommen

Das Vierte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die intelligibeln Bilder von gewissen getrennten Formen ausfließen und so in die Seele kommen. Denn alles, was eine bestimmte Beschaffenheit durch Teilnahme hat, wird von dem verursacht, was diese Beschaffenheit durch seine Wesenheit hat, so wie das, was feurig ist, auf das Feuer als Ursache zurückgeht. Aber die intellektive Seele nimmt, sofern sie aktuell denkend ist, am Intelligibeln selbst teil. Denn der Verstand in Wirklichkeit ist gewissermaßen das Gedachte in Wirklichkeit. Also ist das, was an sich und durch seine Wesenheit aktuell Gedachtes ist, für die intellektive Seele die Ursache, daß sie aktuell denkt. Was aber aktuell durch seine Wesenheit gedacht wird, sind die ohne Materie existierenden Formen. Mithin werden die intelligibeln Bilder, durch die die Seele denkt, von gewissen getrennten Formen verursacht.

2. Außerdem, das Intelligible verhält sich zum Verstand wie das Sinnliche zum Sinn. Aber das Sinnliche, das außerhalb der Seele aktuell ist, ist Ursache der in dem Sinn befindlichen sensibeln Bilder, durch die wir wahrnehmen. Also werden die intelligibeln Bilder, durch die unser Verstand denkt, von bestimmten aktuell intelligibeln Dingen verursacht, die außerhalb der Seele sind. Von solcher Art aber sind nur die von der Materie getrennten Formen. Mithin fließen die intelligibeln Formen unseres Verstandes von bestimmten getrennten Substanzen aus.

3. Außerdem, alles, was potenziell ist, wird durch das in den Akt überführt, was aktuell ist. Wenn also

unser Verstand, der zuvor potenziell ist, hernach aktuell denkt, so muß das durch einen Verstand verursacht werden, der immer aktuell ist. Das ist aber der getrennte Verstand. Also werden die intelligibeln Bilder, durch die wir aktuell denken, von gewissen getrennten Substanzen verursacht.

Aber dem steht entgegen, daß wir hiernach zum Denken nicht die Sinne nötig hätten, was besonders darum offenbar falsch ist, weil wer einen Sinn nicht hat, auf keine Weise eine Wissenschaft der Objekte dieses Sinnes haben kann.

Ich antworte, man müsse sagen, daß einige Denker behauptet haben, die intelligibeln Bilder unseres Verstandes kämen von gewissen getrennten Formen oder Substanzen her, und dieser Behauptung gaben sie eine zweifache Fassung.

Plato behauptete, wie gesagt, art. 1, für sich ohne Materie bestehende Formen der sinnlichen Dinge; so z. B. eine Form des Menschen, die er „Mensch an sich" nannte, und eine Form oder Idee des Pferdes, die er „Pferd an sich" nannte, usw. An diesen getrennten Formen also ließ er sowohl unsere Seele, als auch die körperliche Materie teilnehmen, unsere Seele, auf daß sie erkännte, die körperliche Materie aber, auf daß sie wäre; wie darum die körperliche Materie zum Beispiel durch Teilnahme an der Idee des Steines dieser bestimmte Stein wird, so wird unser Verstand durch Teilnahme an der Idee des Steines ein den Stein Denkendes. Die Teilnahme an der Idee aber vollzieht sich durch eine gewisse Ähnlichkeit mit eben dieser Idee in dem an ihr teilnehmenden, auf die Art, wie das Abbild an dem Urbild teilnimmt. Wie mithin ihm zufolge die sinnlichen Formen, die in der körperlichen Materie sind, aus den Ideen wie gewisse Ähnlichkeiten derselben ausfließen sollten, so sollten die intelligibeln Bilder unseres Verstandes gewisse Ähnlichkeiten der Ideen sein und aus ihnen ausfließen. Und deshalb bezog er, wie oben gesagt wurde, art. 1, die Wissenschaften und Definitionen auf die Ideen.

Aber weil es dem Begriff der sinnlichen Dinge widerstreitet, daß ihre Formen ohne die Materien subsistieren, wie Aristoteles auf vielfache Weise dartut, metaph. 7, 14f., deshalb behauptete Avicenna unter Ablehnung dieser Konzeption, daß die intelligibeln Bilder aller sinnlichen Dinge zwar nicht für sich ohne Materie subsistieren, aber immateriell in getrennten Intellekten präexistieren, von deren erstem diese so gearteten Bilder auf den folgenden abgeleitet werden, und so immer weiter bis zu dem letzten getrennten Verstand, den er intellectus agens, wirkender Verstand, nennt, von dem dann, wie er sagt, die intelligibeln Bilder in unsere Seelen und die sinnlichen Formen in die körperliche Materie ausfließen. — Und so kommt Avicenna mit Plato darin überein, daß die intelligibeln Bilder unseres Verstandes von bestimmten getrennten Formen ausfließen, die jedoch Plato für sich subsistieren läßt, während Avicenna sie in den wirkenden Verstand verlegt. Auch darin weichen sie voneinander ab, daß die intelligibeln Bilder nach Avicenna in unserem Verstand, nachdem er aufgehört hat, aktuell zu denken nicht bleiben, sondern er bedarf einer wiederholten Hinkehrung, um sie von neuem zu empfangen. Er nimmt daher keine der Seele von Natur verliehene Wissenschaft an, wie Plato, der die Partizipationen der Ideen unverrückbar in der Seele bleiben läßt.

Aber nach dieser Aufstellung könnte kein genügender Grund angegeben werden, weshalb unsere Seele mit dem Leibe vereinigt wäre. Denn man kann nicht sagen, daß die intellektive Seele wegen des Leibes mit dem Leibe vereinigt ist: weil weder die Form wegen des Stoffes ist, noch der Beweger wegen des Bewegten, sondern vielmehr umgekehrt. Am meisten aber scheint der Leib der Denkseele für ihre eigentümliche Tätigkeit notwendig zu sein, die das Denken ist: denn nach ihrem Sein hängt sie vom Leibe nicht ab. Wenn aber die Seele von Natur darauf angelegt wäre, die intelligibeln Bilder nur durch den Einfluß gewisser getrennten Prinzipien aufzunehmen und sie sie nicht von

den Sinnen empfinge, so bedürfte sie zum Denken des Leibes nicht: und daher wäre sie mit dem Leibe vergeblich vereinigt.

Sagt man aber, unsere Seele bedürfe der Sinne zum Denken, um durch sie zur Betrachtung dessen, dessen intelligible Bilder sie von den getrennten Prinzipien empfängt, gewissermaßen angeregt zu werden, so scheint das nicht zu genügen. Denn eine solche Anregung scheint für die Seele nur notwendig, sofern sie, den Platonikern zufolge, wegen der Vereinigung mit dem Leibe gleichsam schläfrig und vergeßlich ist: und so würden die Sinne der intellektiven Seele nur für die Hebung eines Hindernisses von Nutzen sein, das der Seele aus der Vereinigung mit dem Leibe erwächst. Und so bleibt denn die Frage bestehen, welches die Ursache sei, daß die Seele mit dem Leibe vereinigt ist.

Sagt man aber, nach Avicenna, die Sinne seien der Seele notwendig, weil sie durch sie angeregt wird, sich zu der wirkenden Intelligenz zu wenden, von der sie die Bilder empfängt, so genügt das nicht. Denn wenn es in der Natur der Seele liegt, durch von der wirkenden Intelligenz ausgeflossene Bilder zu denken, würde folgen, daß die Seele sich zuweilen aus natürlicher Neigung zu der wirkenden Intelligenz wenden kann, oder auch durch einen anderen Sinn dazu angeregt, sich an die wirkende Intelligenz zu wenden, um die Bilder desjenigen Sinnlichen zu empfangen, wofür man keinen Sinn hat. Und so könnte ein Blindgeborener die Wissenschaft der Farben haben, was offenbar falsch ist. — Daher ist zu sagen, daß die intelligibeln Bilder, durch die die Seele denkt, nicht von getrennten Formen ausfließen.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß die intelligibeln Bilder, an denen unser Verstand teilnimmt, auf ein Prinzip als erste Ursache zurückgehen, das durch seine Wesenheit intelligibel ist, nämlich auf Gott. Aber sie gehen von diesem Prinzipe aus durch die Vermittelung der Formen der sinnlichen und stofflichen Dinge, aus

denen wir die Wissenschaft schöpfen, wie Dionysius[8]) sagt, De Div. Nom. 7.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß die materiellen Dinge, nach dem Sein, das sie außerhalb der Seele haben, aktuell sensibel oder sinnlich wahrnehmbar sein können, nicht aber aktuell intelligibel oder denkbar. Es fehlt daher bei dem Sinn und dem Verstand die Ähnlichkeit.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß unser Verstand in Möglichkeit, intellectus possibilis, von der Potenz in den Akt durch ein aktuell Seiendes überführt wird, das ist durch den wirkenden Verstand, der eine Kraft unserer Seele ist, wie erklärt wurde, q. 79, art. 4, nicht aber durch einen getrennten Verstand, als nächste Ursache, vielleicht aber als entfernte Ursache[9]).

FÜNFTER ARTIKEL

Ob die Denkseele die stofflichen Dinge in den ewigen Gründen erkennt

Das Fünfte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die Denkseele die stofflichen Dinge nicht in den ewigen Gründen[10]) erkennt. Denn das, worin etwas erkannt wird, wird selbst mehr und früher erkannt. Aber die Denkseele erkennt, im Stande des gegenwärtigen Lebens, die ewigen Gründe nicht: denn sie erkennt Gott selbst nicht, in dem die ewigen Gründe ruhen, sondern sie ist „mit ihm wie mit einem unbekannten verbunden", wie Dionysius im 1. Kapitel der Mystischen Theologie sagt. Also erkennt die Seele nicht alles in den ewigen Gründen.

2. Außerdem, Röm. 1, 20 heißt es, daß „das Unsichtbare an Gott durch die geschaffenen Dinge gesehen wird". Aber zu dem Unsichtbaren an Gott zählen die ewigen Gründe. Also werden die ewigen Gründe durch die stofflichen Kreaturen erkannt, nicht umgekehrt.

3. Außerdem, die ewigen Gründe sind nichts anderes als die Ideen: denn Augustinus sagt in dem Buch der dreiundachtzig Fragen, q. 46, daß „die Ideen die fest-

stehenden Gründe der Dinge in dem göttlichen Geiste sind". Sagt man also, daß die intellektive Seele alles in den ewigen Gründen erkennt, so kommen wir auf die Meinung Platos zurück, der alles Wissen von den Ideen ableitet.

Aber dem steht entgegen, daß Augustinus Confess. 12, 25 sagt: „Wenn wir beide sehen, daß das wahr ist, was du sagst, und wir beide sehen, daß das wahr ist, was ich sage, wo sehen wir das denn? Ich doch nicht in dir, und du nicht in mir: sondern beide in der unwandelbaren Wahrheit, die über unseren denkenden Seelen (mentes) ist." Die unwandelbare Wahrheit ist aber in den ewigen Gründen enthalten. Also erkennt die intellektive Seele alles Wahre in den ewigen Gründen.

Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie Augustinus de Doctrin. Christ. 2, 40 sagt, „wenn diejenigen, die Philosophen genannt werden, etwa Wahres und unserem Glauben Angemessenes gesagt haben, wir es ihnen als den unrechtmäßigen Besitzern nehmen und für uns gebrauchen müssen. Denn die Lehren der Heiden enthalten gewisse trügerische und abergläubische Vorstellungen, die ein jeder von uns, indem er der Gemeinschaft der Heiden entsagt, von sich weisen muß[11])". Und deshalb hat Augustin, der in den Lehren der Platoniker unterrichtet war[12]), wenn er in ihren Sätzen etwas fand, was dem Glauben angemessen war, es sich angeeignet, was er aber unserem Glauben widersprechend fand, hat er verbessert. Plato ließ aber, wie vorhin erklärt wurde (im vorigen Artikel), die Formen der Dinge für sich, getrennt von der Materie, subsistieren[13]), die er Ideen nannte und an denen nach ihm unser Verstand teilnimmt, um alles zu erkennen, und so sollte denn, wie der körperliche Stoff durch die Teilnahme an der Idee des Steines Stein wird, so unser Verstand durch die Teilnahme an derselben Idee den Stein erkennen. Aber weil es dem Glauben fremd zu sein scheint, daß die Formen der Dinge außerhalb der Dinge ohne die Materie für sich subsistieren, wie

die Platoniker behaupten, indem sie sagten, „das Leben an sich“ oder „die Weisheit an sich“ seien gewisse schöpferische Substanzen, wie Dionysius de Div. Nom. cap. 7 sagt, deshalb ließ Augustin in dem Buch von den dreiundachtzig Fragen an Stelle dieser Ideen, die Plato behauptete, die Gründe aller Kreaturen in dem göttlichen Geiste existieren, nach denen alles gebildet wird und nach denen auch die menschliche Seele alles erkennt.

Wenn man also fragt, ob die menschliche Seele alles in den ewigen Gründen erkennt, so ist zu sagen, daß etwas in etwas in zweifachem Sinne erkannt wird. Einmal wie in dem erkannten Objekt, wie einer im Spiegel die Dinge sieht, deren Bilder sich in dem Spiegel reflektieren. Und auf diese Weise kann die Seele, im Stande des gegenwärtigen Lebens, nicht alles in den ewigen Gründen sehen; aber so wird alles in den ewigen Gründen von den Seligen erkannt, die Gott sehen und alles in ihm. — In anderem Sinne wird etwas in etwas wie in dem Prinzip der Erkenntnis erkannt, wie wenn wir sagen, daß man das in der Sonne sieht, was man durch die Sonne sieht. Und so muß man sagen, daß die menschliche Seele alles in den ewigen Gründen erkennt, und daß es die Teilnahme an ihnen ist, durch die wir alles erkennen. Denn eben das intellektuelle Licht, das in uns ist, ist nichts anderes als eine gewisse partizipierte Ähnlichkeit mit dem unerschaffenen Lichte, in dem die ewigen Gründe enthalten sind. Daher heißt es Psalm 4, Vers 6 und 7: „Viele sagen, wer zeigt uns Gutes?“ Eine Frage, auf die der Psalmist antwortet: „Gezeichnet ist über uns das Licht deines Angesichtes, o Herr!“ Gleich als wollte er sagen: Eben dadurch, daß das göttliche Licht wie ein Siegel uns aufgedrückt ist, wird uns alles gezeigt.

Weil jedoch außer dem Verstandeslichte in uns zur Erlangung der Wissenschaft der stofflichen Dinge von den Dingen empfangene intelligible Bilder erfordert werden, haben wir die Erkenntnis der stofflichen Dinge

nicht ausschließlich durch die Teilnahme an den ewigen Begriffen (rationes), wie die Platoniker behauptet haben, daß die Teilnahme an den Ideen allein zur Erlangung der Wissenschaft genügt. Und daher sagt Augustin de Trin. 4, 16: „Können die Philosophen, weil sie mit den zuverlässigsten Argumenten dartun, daß alles Zeitliche aus ewigen Gründen geschieht, darum in eben diesen Gründen auch erkennen oder aus ihnen schließen, wie viele Gattungen animalischer Wesen und welches die Samenkeime ihrer einzelnen Arten sind? Haben sie nicht alles dieses erst durch örtlich und zeitlich ausgebreitete Forschung zu ermitteln gesucht[14])?"

Daß aber Augustin seine Lehre, nach der alles „in den ewigen Gründen" oder „in der unwandelbaren Wahrheit" erkannt wird, nicht so verstanden hat, als ob die ewigen Gründe selbst gesehen würden, erhellt durch das, was er selbst in dem Buch der dreiundachtzig Fragen a. a. O. sagt, daß „nicht jeder wie immer gearteten vernünftigen Seele, sondern der heiligen und reinen die Fähigkeit zu jener Anschauung", der ewigen Gründe nämlich, „zugesprochen wird", wie es die Seelen der vollendeten Heiligen in der Ewigkeit sind.

Und hieraus erhellt die Antwort auf die Einwürfe.

SECHSTER ARTIKEL

Ob man die intellektuelle Erkenntnis aus den sinnlichen Dingen gewinnt

Das Sechste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß man die intellektuelle Erkenntnis nicht aus den sinnlichen Dingen gewinnt. Denn Augustin sagt in dem Buch der dreiundachtzig Fragen q. 9, daß „man die unverfälschte Wahrheit nicht von den Sinnen des Körpers erwarten darf". Und er begründet das in zweifacher Weise. Einmal damit, daß „alles, was der körperliche Sinn erreicht, ohne jede zeitliche Unterbrechung verändert wird: was aber nicht bleibt, kann nicht erfaßt werden". Sodann damit, daß wir

„von allem, was wir mit dem Körper wahrnehmen, auch wenn es den Sinnen nicht gegenwärtig ist, doch die Bilder erleiden wie im Schlaf oder Wahnsinn: wir können aber mit den Sinnen nicht unterscheiden, ob wir das Sinnliche selbst oder falsche Bilder von ihm wahrnehmen. Es kann aber nichts erfaßt werden, was nicht vom Falschen unterschieden wird". Und so schließt er, daß von den Sinnen keine Wahrheit zu erwarten ist. Nun ist es aber der intellektuellen Erkenntnis eigen, die Wahrheit zu erfassen. Also ist die intellektuelle Erkenntnis nicht von den Sinnen zu erwarten.

2. Außerdem, Augustin sagt super Gen. ad litt. 12, 16: „Man darf nicht meinen, daß der Körper durch Einwirkung auf den Geist etwas macht, als ob der Geist dem werktätigen Körper wie ein Stoff unterworfen wäre: denn in jeder Weise steht, wer etwas macht, über dem, woraus er es macht." Und daraus schließt er, daß „nicht der Körper das Bild des Körpers in dem Geiste hervorbringt, sondern der Geist selbst in sich selbst". Also leitet sich die intellektuelle Erkenntnis nicht vom Sinnlichen ab.

3. Außerdem, die Wirkung geht nicht über die Kraft ihrer Ursache hinaus. Aber die intellektuelle Erkenntnis geht über das Sinnliche hinaus: denn wir erkennen mit dem Verstande manches, was mit dem Sinn nicht erfaßt werden kann. Also leitet sich die intellektuelle Erkenntnis nicht von den Sinnen ab.

Aber dem steht entgegen, daß der Philosoph Metaphys. 1, 1. 980a 21, 26, b 28, 981a 2 und am Ende der Zweiten Analytik 2, 19. 100a 1—9 den Satz begründet, daß der Anfang unserer Erkenntnis in der sinnlichen Wahrnehmung liegt.

Ich antworte, man müsse sagen, daß die Philosophen bezüglich dieser Frage drei verschiedene Meinungen aufgestellt haben. Demokrit behauptete, es gebe keine andere Ursache für jede Erkenntnis, die wir haben, als die, daß von den uns umgebenden Körpern, die wir denken, Bilder kommen und in unsere Seelen eintreten, wie Augustin in seinem Briefe an

Dioskorus sagt, Epist. 118, al. 56, Kap. 4. Und auch Aristoteles sagt, in dem Buch vom Schlafen und Wachen (genauer de Divinat. per Somn. 2. 464a 6), die Erkenntnis geschehe Demokrit zufolge „durch Bilder und Ausflüsse". — Der Grund dieser Aufstellung war aber, daß sowohl Demokrit selbst wie die anderen alten Naturphilosophen den Verstand nicht vom Sinn verschieden sein ließen, wie Aristoteles in dem Buche über die Seele 3, 3. 427a 21ff. sagt. Und weil daher der Sinn durch das Sinnliche verändert wird, glaubten sie, alle unsere Erkenntnis geschehe nur durch die Veränderung von seiten des Sinnlichen, eine Veränderung, die Demokrit durch die Ausflüsse von Bildern geschehen ließ.

Plato aber behauptete im Gegenteil, der Verstand sei von dem Sinne verschieden, und zwar sei der Verstand ein unstoffliches Vermögen, das sich in seiner Tätigkeit keines körperlichen Organs bedient. Und weil das Unkörperliche durch das Körperliche nicht verändert werden kann, so behauptete er, daß die intellektuelle Erkenntnis nicht durch eine Veränderung des Verstandes seitens des Sinnlichen geschieht, sondern durch die Teilnahme an den intelligibeln getrennten Formen, wie gesagt worden ist, art. 4, 5. Auch den Sinn setzte er als eine für sich wirkende Kraft[15]), vgl. q. 75, art. 3. Daher wird auch nicht der Sinn, da er eine gewisse geistige Kraft ist, durch das Sinnliche verändert, sondern die Organe des Sinnes werden es durch das Sinnliche, eine Veränderung, durch die die Seele gleichsam angeregt wird, in sich die Bilder des Sinnlichen zu formen[16]). Und diese Meinung scheint Augustin sup. Gen. ad litt. 12, 24 zu berühren, wo er sagt, daß „der Leib nicht wahrnimmt, sondern die Seele durch den Leib, den sie wie einen Boten gebraucht, um in sich selbst zu formen was von außen angekündigt wird[17])." So geht also nach der Meinung Platos weder die intellektuelle Erkenntnis aus der sinnlichen, noch auch die sinnliche ganz aus den sinnlichen Dingen hervor, sondern das Sinnliche regt die sinnliche Seele

zur sinnlichen Wahrnehmung an, und ebenso regen die Sinne die intellektive Seele zum Denken an.

Aristoteles aber ging einen mittleren Weg. Er behauptete mit Plato, der Verstand sei von dem Sinne verschieden. Aber von dem Sinne behauptete er, er habe keine eigene Tätigkeit ohne Mitbeteiligung des Leibes, so daß die Wahrnehmung nicht ein Akt der Seele allein, sondern des Ganzen aus Leib und Seele sei. Und gleiches behauptete er von allen Tätigkeiten des sensitiven Teils. Weil es mithin nicht ungereimt ist, daß das Sinnliche, das außerhalb der Seele ist, etwas in dem Kompositum verursacht, so stimmte Aristoteles darin mit Demokrit überein, daß die Tätigkeiten des sensitiven Teils durch einen Eindruck des Sinnlichen auf den Sinn verursacht werden: nicht in Weise eines Ausflusses, wie Demokrit behauptete, sondern durch eine bestimmte Tätigkeit. Denn auch Demokrit ließ alle Tätigkeit durch den Einfluß der Atome geschehen, wie aus de generat. 1, 8. 324 b 26 ff. erhellt[18]). Von dem Verstande aber behauptete Aristoteles, daß er seine Tätigkeit ohne Beteiligung des Körpers habe. Kein Körperliches kann aber in einem unkörperlichen Ding einen Eindruck hervorbringen. Und deshalb genügt nach Aristoteles zur Verursachung der intellektuellen Tätigkeit der Eindruck der sinnlichen Körper allein nicht, sondern es wird dazu etwas Höheres erfordert: denn „das Wirkende ist vornehmer als das Seiende", wie er selbst sagt, de Anima 3, 5. 430 a 18 f. Jedoch nicht so, daß die Verstandestätigkeit in uns nur durch die Einwirkung gewisser höheren Dinge verursacht wird, wie Plato behauptete: sondern jenes höhere und vornehmere Agens, das er den wirkenden Verstand nennt und von dem wir schon oben geredet haben, q. 19, art. 3, 4, macht die von den Sinnen empfangenen Phantasiebilder, in Weise einer gewissen Abstraktion, aktuell intelligibel.

Demgemäß also wird, soweit die Phantasiebilder in Betracht kommen, die intellektuelle Erkenntnis durch den Sinn verursacht. Weil aber die Phantasiebilder

den möglichen Verstand (intellectus possibilis, Verstand in Möglichkeit) nicht verändern können, sondern dieselben durch den wirkenden Verstand (intellectus agens) actu intelligibel werden müssen, so kann man nicht sagen, daß die sinnliche Erkenntnis die ganze und vollkommene Ursache der Verstandeserkenntnis sei, sondern sie ist vielmehr gewissermaßen die Materie der Ursache[19]).

Auf das Erste ist also zu sagen, daß durch jene Worte Augustins zu verstehen gegeben wird, die Wahrheit sei nicht ganz von den Sinnen zu erwarten. Denn es wird das Licht des wirkenden Verstandes erfordert, auf daß wir durch dasselbe die Wahrheit in den veränderlichen Dingen unveränderlich erkennen und die Dinge selbst von den Bildern der Dinge unterscheiden[20]).

Auf das Zweite ist zu sagen, daß Augustin dort nicht von der Verstandeserkenntnis redet, sondern von der imaginären (durch die Einbildungskraft). Und weil die Einbildungskraft, nach der Meinung Platos, eine Tätigkeit hat, die der Seele allein angehört, so hat Augustin denselben Grund benutzt, um zu zeigen, daß die Körper ihre Bilder nicht der Einbildungskraft einprägen, sondern das die Seele selbst tut, den Aristoteles benutzt, um zu beweisen, daß der wirkende Verstand etwas Getrenntes ist, den Grund nämlich, daß „das Wirkende das Leidende an Würde überragt". Und ohne Zweifel muß man, nach diesem Satz, in der Einbildungskraft nicht nur ein leidendes, sondern auch ein tätiges Vermögen annehmen[21]). Aber wenn wir, entsprechend der Meinung des Aristoteles, annehmen, de Anima 1, 1. 403a 5, 8 und 3, 3. 427b 15f., daß die Tätigkeit der Einbildungskraft dem Kompositum angehört, ergibt sich keine Schwierigkeit, weil der sinnenfällige Körper insofern über dem animalischen Organ steht, als er sich zu ihm wie Aktuelles zu Potenziellem verhält, wie das aktuell Farbige zum Augapfel, der potenziell farbig ist[22]). Man könnte jedoch sagen, daß, obgleich die erste Veränderung der Einbildungskraft von der Bewegung durch das Sinnliche herrührt, weil

„die Phantasievorstellung eine auf Grund der Wahrnehmung erfolgte Bewegung ist", wie es de Anima 3, 3. 429a 1f. heißt, doch eine Seelentätigkeit im Menschen ist, die durch Trennung und Verbindung verschiedene Bilder der Dinge formt, auch solche, die nicht von den Sinnen genommen sind. Und hiervon können die Worte Augustins verstanden werden.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die sinnliche Erkenntnis nicht die vollständige Ursache der Verstandeserkenntnis ist. Und deshalb ist es nicht zu verwundern, wenn die Verstandeserkenntnis sich über die sinnliche hinaus erstreckt.

SIEBENTER ARTIKEL

Ob der Verstand durch die intelligibeln Bilder, die in seinem Besitz sind, aktuell denken kann, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden

Das Siebente wird so angegangen.

1. Es scheint, daß der Verstand durch die intelligibeln Bilder, die in seinem Besitz sind, aktuell denken kann, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden. Denn der Verstand wird aktuell durch das intelligibele Bild, durch das er informiert wird. Aber das Aktuellsein des Verstandes ist eben das Denken. Also genügen die intelligibeln Bilder, damit der Verstand aktuell denkt, und er braucht sich deswegen nicht zu den Phantasiebildern zu wenden.

2. Außerdem, die Phantasie hängt mehr vom Sinne als der Verstand von der Phantasie ab. Aber die Phantasie kann aktuell phantasieren, in Abwesenheit des Sinnlichen. Also kann noch viel mehr der Verstand denken, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden.

3. Außerdem, vom Unkörperlichen gibt es keine Phantasiebilder, weil die Phantasie nicht über Zeit und Stetiges hinausgeht. Wenn unser Verstand also nichts aktuell denken könnte, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden, würde folgen, daß er nichts Unkörperliches denken könnte. Das ist aber offenbar

falsch: denn wir denken die Wahrheit selbst, und Gott und die Engel.

Aber dem steht entgegen, daß der Philosoph de Anima 3, 7. 431a 16 sagt, daß „die Seele nichts ohne Phantasiebild denkt".

Ich antworte, man müsse sagen, daß es für unseren Verstand im Stand des gegenwärtigen Lebens, nachdem er mit dem leidensfähigen Leibe verbunden ist, unmöglich ist, etwas aktuell zu denken, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden. Und das verrät sich durch zwei Anzeichen. Erstens, weil, da der Verstand eine Kraft ist, die sich keines körperlichen Organs bedient, er auf keine Weise durch die Verletzung eines körperlichen Organs in seiner Tätigkeit gehindert würde, wenn nicht für seine Tätigkeit die Tätigkeit eines Vermögens erfordert würde, das sich eines körperlichen Organs bedient. Es bedienen sich aber eines körperlichen Organs der Sinn, die Phantasie und die anderen zum sensitiven Teil gehörigen Kräfte. Daraus ist offenbar, daß damit der Verstand aktuell denkt, nicht nur, indem er eine Wissenschaft neu gewinnt, sondern auch, indem er von einer schon erworbenen Wissenschaft Gebrauch macht, die Tätigkeit der Phantasie und der anderen Kräfte erfordert wird. Denn wir sehen, daß, wenn die Tätigkeit der Einbildungskraft durch die Verletzung des Organs verhindert ist, wie bei den Wahnsinnigen, und ebenso, wenn die Tätigkeit der Gedächtniskraft verhindert ist, wie bei den Besinnungslosen, dann der Mensch verhindert ist, aktuell auch das zu denken, dessen Wissenschaft er zuvor erworben hat. — Zweitens, weil jeder es an sich selbst erfahren kann, daß man, wenn man etwas denken will, sich Phantasiebilder nach Weise von Mustern und Vorbildern formt, um in ihnen, was er denken will, gleichsam anzuschauen. Und daher kommt es auch, daß wir, wenn wir etwas einem anderen verständlich machen wollen, ihm Beispiele vorlegen, aus denen er sich zum Verständnis der Sache Phantasiebilder formen kann.

Davon ist aber der Grund, daß das Erkenntnis-

vermögen dem Erkenntnisobjekt analog ist. Daher hat der ganz vom Körper getrennte Verstand des Engels sein eigentümliches Objekt an der vom Körper getrennten intelligibeln Substanz, und durch solches Intelligible erkennt er das Stoffliche. Der menschliche Verstand aber, der mit dem Leibe verbunden ist, hat sein eigentümliches Objekt an der Wesenheit oder Natur, die in dem körperlichen Stoff existiert, und durch solche Naturen der sichtbaren Dinge erhebt er sich auch zu etwelcher Erkenntnis der unsichtbaren Dinge. Es liegt aber im Begriffe dieser Natur, daß sie in einem Einzelwesen existiert, das nicht ohne den körperlichen Stoff ist, wie es im Begriffe der Natur des Steines liegt, daß sie in diesem bestimmten Stein, und im Begriffe der Natur des Pferdes, das sie in diesem bestimmten Pferd ist, usw. Daher kann die Natur des Steines oder sonst eines stofflichen Dinges vollständig und richtig nur erkannt werden, sofern sie als in einem Besonderen existierend erkannt wird. Das Besondere fassen wir aber mit dem Sinn und der Phantasie auf. Und darum ist es für den Verstand, damit er sein eigentümliches Objekt aktuell denkt, notwendig, sich zu den Phantasiebildern zu wenden, um die in dem Besonderen existierende allgemeine Natur anzuschauen. — Wenn aber das eigentümliche Objekt unseres Verstandes die getrennte Form wäre, oder wenn die Naturen der sinnlichen Dinge nicht in den Einzelwesen subsistierten, im Sinne der Platoniker[23]), so brauchte sich unser Verstand nicht immer beim Denken zu den Phantasiebildern zu wenden[24]).

Auf das Erste ist also zu sagen, daß die in dem möglichen Verstand bewahrten Bilder, wenn er nicht aktuell denkt, habituell in ihm sind, wie oben gesagt wurde, q. 79, art. 6. Daher genügt, damit wir aktuell denken, die Bewahrung der Bilder nicht, sondern wir müssen uns ihrer bedienen, wie es den Dingen entspricht, deren Bilder sie sind, welches die in den Einzelwesen existierenden Naturen sind.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß auch das Phan-

tasma selbst ein Bild des einzelnen Dinges ist, weshalb die Phantasie keines anderen Bildes eines Einzelnen bedarf, wie der Verstand seiner bedarf.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß das Unkörperliche, von dem es keine Phantasiebilder gibt, von uns durch die Vergleichung mit den sinnenfälligen Körpern erkannt wird, von denen es Phantasiebilder gibt. So erkennen wir die Wahrheit aus der Betrachtung des Dinges, rücksichtlich dessen wir die Wahrheit einsehen, Gott aber, wie Dionysius sagt, de Div. Nom., cap. 1, erkennen wir als Ursache, und per excessum, d. h. indem wir über das Bekannte hinausgehen, und per remotionem, d. h. indem wir das, was ihm nicht angemessen ist, entfernen; auch die anderen unkörperlichen Substanzen können wir im Stande des gegenwärtigen Lebens nicht anders erkennen, als per remotionem, oder durch eine Vergleichung mit den körperlichen Dingen. Und deshalb müssen wir, wenn wir etwas über sie denken, zu den Phantasiebildern der Körper uns hinwenden, wenn es auch von ihnen selbst keine Phantasiebilder gibt.

ACHTER ARTIKEL

Ob das Urteil des Verstandes durch die Bindung des Sinnes verhindert wird

Das Achte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß das Urteil des Verstandes durch die Bindung des Sinnes nicht verhindert wird. Denn das Höhere hängt nicht von dem Niederen ab. Das Urteil des Verstandes steht aber über dem Sinn. Also wird das Urteil des Verstandes nicht durch die Bindung des Sinnes verhindert.

2. Außerdem, Schließen ist ein Akt des Verstandes. Im Schlafe wird aber der Sinn gebunden, wie de Somn. et Vig. 1. 454b 10 erklärt wird; es geschieht jedoch zuweilen, daß ein Schlafender Schlüsse zieht. Also wird das Urteil des Verstandes nicht durch die Bindung des Sinnes verhindert.

Aber dem steht entgegen, daß, was im Schlafe

gegen das sittlich Erlaubte vorkommt, nicht als Sünde gerechnet wird, wie es bei Augustin super Gen. ad litt. 12, 15 heißt. Das wäre aber nicht der Fall, wenn der Mensch beim Schlafen den freien Gebrauch der Vernunft und des Verstandes hätte. Also wird der Gebrauch der Vernunft durch die Bindung des Sinnes verhindert.

Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie vorhin, im vorausgehenden Artikel, erklärt wurde, das eigentümliche, unserem Verstande entsprechende Objekt die Natur des unter die Sinne fallenden Dinges ist. Es kann aber kein vollkommenes Urteil über irgendein Ding abgegeben werden, wenn nicht alles das, was zu dem Ding gehört, erkannt wird, und besonders, wenn man das nicht kennt, was der Bezugspunkt (terminus) und das Ziel des Urteils ist. Der Philosoph sagt aber de Coelo 3, 7. 306a 16, daß, „wie das Ziel der hervorbringenden Wissenschaft das Werk, so das Ziel der Naturwissenschaft dasjenige ist, was eigentlich auf Grund der Wahrnehmung als Tatsache erscheint". Denn der Schmied sucht die Erkenntnis des Messers nur des Werkes wegen, um dieses besondere Messer herzustellen, und ebenso sucht der Naturforscher nur deshalb die Natur des Steines und des Pferdes zu erkennen, um die Gründe von dem zu wissen, was auf Grund der Wahrnehmung als Tatsache erscheint. Es leuchtet aber ein, daß es kein vollkommenes Urteil des Schmiedes über das Messer geben könnte, wenn er das Werk nicht kännte: und ebenso kann es kein vollkommenes Urteil der Naturwissenschaft über die natürlichen Dinge geben, wenn man das Sinnliche nicht kännte. Alles aber, was wir im gegenwärtigen Stande denken, wird von uns erkannt durch die Vergleichung mit den natürlichen sinnlichen Dingen. Daher ist es unmöglich, daß es in uns bei Gebundenheit des Sinnes, durch den wir die sinnlichen Dinge erkennen, ein vollkommenes Urteil des Verstandes gibt.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß, obgleich der Verstand höher ist als der Sinn, er doch gewisser-

maßen von dem Sinn empfängt und seine ersten und vorzüglichsten Objekte auf dem Sinnlichen fußen[25]). Und darum muß das Urteil des Verstandes infolge der Gebundenheit des Sinnes verhindert werden.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Sinn in den Schlafenden gebunden wird wegen gewisser sich entwickelnden Dünste und Dämpfe, wie es de Somn. et Vig. 3, 456b 2ff. und 18—28 heißt. Und darum ist, dem Grade solcher Ausdünstungen entsprechend, die Bindung des Sinnes stärker oder schwächer. Bei starker Entwickelung der Dünste nämlich wird nicht nur der Sinn, sondern auch die Phantasie gebunden, so daß keine Phantasmen erscheinen, wie es besonders vorkommt, wenn man auf reichliches Essen und Trinken anfängt zu schlafen. Hat aber die Entwickelung der Dünste etwas nachgelassen, so erscheinen Phantasmen, aber verzerrt und ungeordnet, wie es bei den Fieberkranken geschieht. Kommen aber die Bewegungen noch mehr zur Ruhe, so erscheinen geordnete Phantasmen, wie es besonders am Ende des Schlafes und bei nüchternen Menschen mit lebhafter Phantasie zu geschehen pflegt. Bei mäßiger Bewegung der Dünste aber bleibt nicht nur die Phantasie frei, sondern es wird zum Teil auch der Gemeinsinn entbunden, so daß man zuweilen beim Schlafen urteilt, es seien Träume was man sieht, indem man gleichsam zwischen den Dingen und den Bildern der Dinge unterscheidet. Gleichwohl aber bleibt der Gemeinsinn teilweise gebunden und wird deshalb, wenn er auch einige Bilder von den Dingen unterscheidet, doch immer in einigen Bildern getäuscht. — So wird also, entsprechend wie der Sinn und die Phantasie beim Schlafen entbunden wird, auch das Urteil des Verstandes befreit, jedoch nicht gänzlich. Daher kommt denen, die im Schlafe Schlüsse ziehen, beim Erwachen immer zum Bewußtsein, daß sie im einen oder anderen gefehlt haben.

ZWEITE FRAGE

Von der Weise und der Ordnung des Denkens

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 85)

Hierauf müssen wir unsere Betrachtung auf die Weise und die Ordnung richten, in der wir das Körperliche denkend erkennen. Und diesbezüglich fragt es sich um acht Dinge: 1. ob unser Verstand dadurch denkt, daß er die Bilder von den Phantasmen abstrahiert; 2. ob die von den Phantasmen abstrahierten Bilder sich zu unserem Verstand verhalten wie das, was gedacht wird, oder wie das, wodurch gedacht wird; 3. ob unser Verstand von Natur früher das mehr Allgemeine denkt; 4. ob unser Verstand vieles zugleich denken kann; 5. ob unser Verstand durch Verbindung und Trennung denkt; 6. ob der Verstand irren kann; 7. ob der eine dieselbe Sache besser verstehen kann als der andere; 8. ob unser Verstand früher das Unteilbare erkennt als das Teilbare.

ERSTER ARTIKEL

Ob unser Verstand die körperlichen und materiellen Dinge durch Abstraktion von den Phantasmen denkt

Das Erste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand die körperlichen und stofflichen Dinge nicht durch Abstraktion von den Phantasmen denkt. Denn jeder Verstand, der die Dinge anders denkt, als sie sind, ist falsch. Die Formen der stofflichen Dinge sind aber von dem Besonderen, dessen Bilder die Phantasmen sind, nicht abstrahiert. Wenn wir also die stofflichen Dinge durch Abstrahierung der Bilder von den Phantasmen denken, wird Falsches in unserem Verstande sein[26]).

2. Außerdem, die stofflichen Dinge sind Naturdinge, in deren Definition der Stoff steht. Aber nichts kann ohne das gedacht werden, was in seiner Definition steht. Also können die stofflichen Dinge nicht ohne den Stoff gedacht werden. Aber der Stoff ist das Prinzip der Individuation. Also können die stofflichen Dinge nicht durch Abstraktion des Allgemeinen von dem Besonderen gedacht werden, was so viel heißt als die intelligibeln Bilder von den Phantasmen abstrahieren[27]).

3. Außerdem, in de Anima 3, 7. 431 a 14 heißt es, daß „die Phantasmen sich zu der intellektiven Seele verhalten wie die Farben zum Gesicht“[28]). Aber das Sehen geschieht nicht durch Abstrahierung bestimmter Bilder von den Farben, sondern dadurch, daß die Farben sich der Seele einprägen. Also kommt auch das Denken nicht dadurch zustande, daß etwas von den Phantasmen abstrahiert wird, sondern dadurch, daß die Phantasmen sich dem Verstande einprägen.

4. Außerdem, wie es de Anima 3, 5. 430 a 13—17 heißt, ist in der Denkseele zweierlei, nämlich der mögliche und der wirkliche Verstand. Aber die intelligiblen Bilder von den Phantasmen zu abstrahieren ist nicht Sache des möglichen Verstandes, sondern ihm kommt es zu, die schon abstrahierten Bilder aufzunehmen. Aber es scheint auch nicht Sache des wirklichen Verstandes zu sein, der sich zu den Phantasmen verhält wie das Licht zu den Farben, das von den Farben nichts abstrahiert, sondern vielmehr etwas in sie einfließen läßt. Also denken wir auf keine Weise dadurch, daß wir von den Phantasmen abstrahieren.

5. Außerdem, der Philosoph sagt de Anima 3, 7. 431 b 2, daß „das intellektive Vermögen[29]) die Bilder (εἴδη, species) in den Phantasmen denkt“. Also nicht so, daß er sie abstrahiert.

Aber dem steht entgegen, daß es in de Anima 3, 4. 429 b 21 f. heißt, daß „wie die Dinge vom Stoff trennbar sind, so auch das von ihm getrennt ist, was in dem Verstande ist[30])“. Es muß also das Stoffliche gedacht

werden, insofern es vom Stoff und den stofflichen Bildern, welches die Phantasmen sind, abstrahiert wird.

Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie vorhin, q. 84, art. 7, erklärt wurde, das erkannte Objekt zu der erkennenden Kraft im Verhältnis steht. Es gibt aber eine dreifache Stufe der Erkenntniskraft. Eine Erkenntniskraft ist der Akt eines körperlichen Organs, nämlich der Sinn. Und deshalb ist Objekt jedes sinnlichen Vermögens die Form, wie sie in dem körperlichen Stoff existiert. Und weil ein solcher Stoff das Prinzip der Individuation ist, deshalb erkennt jedes Vermögen des sensitiven Teils nur Partikuläres. — Eine Erkenntniskraft aber gibt es, die weder Akt eines körperlichen Organs, noch irgendwie mit dem körperlichen Stoff verbunden ist, wie der Verstand des Engels. Und deshalb ist Objekt dieser Erkenntniskraft die ohne den Stoff subsistierende Form. Denn wenn die Engel auch das Stoffliche erkennen, so schauen sie es doch nur im Immateriellen an, nämlich entweder in sich selbst oder in Gott. — Der menschliche Verstand aber verhält sich auf mittlere Weise: denn er ist nicht der Akt eines Organs, aber er ist doch eine Kraft der Seele, die[31]) die Form des Leibes ist, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, q. 76, art. 1. Und deshalb ist es ihm eigentümlich, die Form zu erkennen, die zwar in dem körperlichen Stoff individuell existiert, jedoch nicht sie zu erkennen, insofern sie in einem solchen Stoff ist. Das aber erkennen, was in dem individuellen Stoff ist, nicht sofern es in einem solchen Stoff ist, heißt die Form von der individuellen Materie abstrahieren, die die Phantasmen uns vor Augen stellen. Und deshalb muß man sagen, daß unser Verstand das Stoffliche denkt, indem er es von den Phantasmen abstrahiert; und durch das so betrachtete Stoffliche gelangen wir zu einiger Erkenntnis des Unstofflichen, so wie umgekehrt die Engel durch das Unstoffliche das Stoffliche erkennen.

Plato aber achtete nur auf die Immaterialität des menschlichen Verstandes, nicht aber darauf, daß er mit

dem Körper gewissermaßen vereinigt[32]) ist, und setzte darum als Objekt des Verstandes getrennte Ideen, und behauptete, daß wir denken, nicht indem wir abstrahieren, sondern vielmehr, indem wir an Abstraktem teilnehmen[33]), wie oben erklärt wurde, q. 84, art. 1.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß man auf doppelte Weise abstrahieren kann. Einmal in Weise der Verbindung und Trennung, wie wenn wir denken, daß etwas nicht in einem anderen ist oder von ihm getrennt ist. Dann in Weise einfacher und absoluter Betrachtung, wie wenn wir das eine denken, ohne auf das andere zu achten. Wenn man nun mit dem Verstande das abstrahiert oder voneinander trennt, was in Wirklichkeit nicht abstrahiert oder voneinander getrennt ist, so geschieht das nicht, ohne daß man falsch denkt. Wenn man aber auf die zweite Weise mit dem Verstande abstrahiert, was nicht wirklich abstrahiert ist, so denkt man nicht falsch, wie beim Sinnlichen offen zutage tritt. Denn wenn wir denken oder sagen, daß die Farbe dem farbigen Körper nicht anhaftet oder von ihm getrennt ist, so verbirgt sich in der Meinung oder in der Rede Falsches. Wenn wir aber die Farbe und ihre Eigenschaften betrachten, ohne irgendwie den farbigen Apfel zu betrachten, oder was wir so denken, auch im Worte ausdrücken, so geschieht das ohne Falsches in der Meinung und in der Rede. Denn der Apfel gehört nicht zum Begriff der Farbe, und deshalb läßt sich die Farbe gar wohl denken, ohne daß man irgendwie an den Apfel denkt. — Ebenso sage ich, daß das, was zum Begriff der Art irgendeines stofflichen Dinges gehört, wie des Steines, des Menschen oder des Pferdes, ohne die individuellen Prinzipien betrachtet werden kann, die nicht zum Begriff der Art gehören. Und das heißt das Allgemeine von dem Besonderen, oder das Gedankenbild, die species intelligibilis, von den Phantasmen, den Bildern der Einbildungskraft, abstrahieren, wenn man die Natur der Art betrachtet, ohne die individuellen Prinzipien zu betrachten, die durch die Phantasmen dargestellt werden.

Wenn man also sagt, derjenige Verstand oder dasjenige Denken sei falsch, das das Ding anders denkt, als es ist, so ist das wahr, wenn man das[34]) „anders" auf das gedachte Ding bezieht. Denn das Denken ist dann falsch, wenn es denkt, das Ding sei anders, als es ist. Daher wäre das Denken falsch, wenn es das Bild des Steines so von dem Stoffe abstrahierte oder abzöge, daß es dächte, es sei nicht im Stoffe, wie Plato behauptete. — Aber es ist nicht wahr, was man behauptet, wenn das „anders" von seiten des Denkenden verstanden wird. Denn es ist keine Falschheit darin, daß die Weise des Denkenden beim Denken anders ist, als die Weise des Dinges im Sein: denn das Gedachte ist in dem Denkenden auf immaterielle Art, nach Weise des Verstandes, nicht aber auf materielle Art, nach Weise des materiellen Dinges.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß einige Denker gemeint haben, die Art des Naturdinges sei nur die Form und die Materie sei kein Teil der Art. Aber demgemäß käme die Materie nicht in die Definitionen der Naturdinge zu stehen. Und deshalb muß man anders sagen, daß die Materie zweifach ist, nämlich allgemein, und bezeichnet (signata) oder individuell: allgemein, wie Fleisch und Knochen, individuell aber, wie dieses Fleisch und diese Knochen. Der Verstand abstrahiert also die Art des Naturdinges von der individuellen sinnlichen Materie, nicht aber von der allgemeinen sinnlichen Materie. So abstrahiert er die Spezies Mensch von diesem Fleisch und diesen Knochen, die nicht zu dem Begriff der Art gehören, sondern Teile des Individuums sind, wie es Metaphys. 7; 10. 1035b 30f. heißt; und deshalb läßt die Art „Mensch" sich ohne sie vorstellen, aber sie kann durch den Verstand nicht von dem Fleisch und den Knochen überhaupt abstrahiert werden.

Die mathematischen Bilder aber können mit dem Verstand nicht nur von der individuellen sinnlichen Materie abstrahiert werden, sondern auch von der sinnlichen Materie überhaupt, jedoch nicht von der intelli-

gibeln Materie überhaupt, sondern nur von der individuellen. Denn sinnliche Materie heißt die körperliche Materie, sofern sie Subjekt der sinnlichen Qualitäten ist, wie warm und kalt, hart und weich, und dergl. Intelligible Materie aber heißt die Substanz, sofern sie Subjekt der Quantität ist. Offenbar aber haftet die Quantität der Substanz früher an als die sensibeln Qualitäten. Daher können die Quantitäten, wie die Zahlen und Ausdehnungen und Figuren, die die Begrenzungen der Quantitäten sind, ohne die sensibeln Qualitäten betrachtet werden, und das heißt, daß man sie von der sinnlichen Materie abstrahiert; aber sie können nicht betrachtet werden, ohne daß man die mit Quantität behaftete Substanz denkt, was heißen würde, daß sie von der intelligibeln Materie überhaupt abstrahiert werden. Sie können jedoch ohne diese und jene Substanz betrachtet werden, was heißt, daß sie von der individuellen intelligibeln Materie abstrahiert werden.

Einiges aber gibt es, was auch von der intelligibeln Materie überhaupt abstrahiert werden kann, wie das Seiende, das Eine, Potenz und Akt u. dergl., was auch ohne alle Materie sein kann, wie man an den immateriellen Substanzen sieht. Und weil Plato das über die doppelte Abstraktionsweise Gesagte, in d. Antw. auf d. Erste, nicht in Betracht gezogen hat, so ließ er alles, was nach unserer Erklärung durch den Verstand abstrahiert wird, in Wirklichkeit abstrahiert sein.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die Farben, sofern sie der individuellen körperlichen Substanz anhaften, dieselbe Existenzweise haben, wie auch das Sehvermögen: und deshalb können sie dem Gesichtssinn ihr Bild eindrücken. Aber die Phantasmen haben, da sie Bilder des Individuellen sind und in leiblichen Organen existieren, nicht dieselbe Existenzweise die der menschliche Verstand hat, wie aus dem, im Körper des Artikels, Gesagten hervorgeht: und deshalb können sie aus eigener Kraft dem intellectus possibilis sich nicht einprägen. Aber durch die Kraft des intellectus agens entspringt infolge seiner Hinwendung zu den Phantas-

men in dem intellectus possibilis ein Bild, das den Gegenstand der Phantasmen nur bezüglich der Natur der Art darstellt. Und in diesem Sinne sagt man, daß das intelligible Bild von den Phantasmen abstrahiert wird, nicht als ob eine der Zahl nach eine Form, die zuvor in den Phantasmen war, hernach in den intellectus possibilis käme, nach der Weise, wie man einen Körper von der einen Stelle nimmt und an eine andere Stelle überträgt[35]).

Auf das Vierte ist zu sagen, daß die Phantasmen sowohl von dem intellectus agens beleuchtet werden, als auch wiederum von ihnen, durch die Kraft des intellectus agens, die intelligibeln Bilder abstrahiert werden. Beleuchtet werden sie, weil, wie der sensitive Teil durch die Verbindung mit dem intellektiven leistungsfähiger wird, so die Phantasmen durch die Kraft des intellectus agens dazu geeignet werden, daß die intelligibeln Momente abstrahiert werden können. Es abstrahiert aber der intellectus agens die intelligibeln Bilder von den Phantasmen, sofern wir vermöge des intellectus agens die Naturen der Arten ohne individuelle Zutaten erfassen können, nach deren Bilde der intellectus possibilis informiert wird[36]).

Auf das Fünfte ist zu sagen, daß unser Verstand sowohl die intelligibeln Bilder von den Phantasmen abstrahiert, sofern er die Naturen der Dinge im allgemeinen betrachtet, als sie trotzdem in den Phantasmen denkt, weil er auch das, dessen Bild er abstrahiert, nicht denken kann, ohne sich zu den Phantasmen zu wenden, wie oben, q. 84, art. 7, erklärt wurde.

ZWEITER ARTIKEL

Ob die von den Phantasmen abstrahierten intelligibelen Bilder sich zu dem Verstande verhalten wie das, was gedacht wird

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die von den Phantasmen abstrahierten intelligibeln Bilder sich zu unserem Verstand

verhalten wie das, was gedacht wird. Denn das aktuell Gedachte ist in dem Denkenden, weil das aktuell Gedachte der aktuelle Verstand selber ist. Es ist aber von dem gedachten Ding nichts in dem aktuell denkenden Verstand außer dem abstrakten intelligibeln Bilde. Also ist dieses Bild das aktuell Gedachte selbst.

2. Außerdem, das aktuell Gedachte muß in etwas sein, oder es wäre nichts. Es ist aber nicht in dem Ding, das außerhalb der Seele ist, weil, da das Ding außerhalb der Seele materiell ist, nichts in ihm Befindliches aktuell gedacht sein kann. So bleibt denn nur übrig, daß das aktuell Gedachte in dem Verstande ist. Und so ist es nichts anderes als das vorgenannte intelligible Bild.

3. Außerdem, der Philosoph sagt Periherm. 1, 16a 3, daß „die Laute Zeichen der in der Seele hervorgerufenen Affektionen sind[37])". Aber die Laute bezeichnen die gedachten Dinge: denn mit dem Laute bezeichnen wir das, was wir denken. Also sind die Affektionen der Seele selbst, nämlich die intelligiblen Bilder, das aktuell Gedachte.

Aber dem steht entgegen: das intelligible Bild verhält sich zum Verstande, wie das sinnliche Bild zum Sinne. Aber das sinnliche Bild ist nicht das, was sinnlich wahrgenommen wird, sondern vielmehr das, wodurch der Sinn wahrnimmt. Also ist das intelligible Bild nicht das aktuell Gedachte, sondern das, wodurch der Verstand denkt.

Ich antworte, man müsse sagen, daß einige Philosophen behauptet haben, die erkennenden Vermögen, die in uns sind, erkännten nichts als ihre eigenen Affektionen; so nehme der Sinn z. B. nur die Affektion seines eigenen Organs wahr. Und demzufolge denkt der Verstand nichts als seine Affektion, d. i. das intelligible Bild, das er in sich aufgenommen hat. Und demzufolge ist ein solches Bild eben das, was man denkt.

Aber diese Meinung erweist sich offenbar aus zwei Gründen als falsch. Erstens, weil es dasselbe ist, was wir denken und worauf die Wissenschaften gehen.

Wenn also das, was wir denken, nur die in der Seele befindlichen Bilder wären, so folgte, daß alle Wissenschaften nicht auf die Dinge gingen, die außerhalb der Seele sind, sondern nur auf die intelligibeln Bilder, die in der Seele sind, wie nach den Platonikern alle Wissenschaften auf die Ideen gehen, die sie als aktuell gedacht setzten. — Zweitens, weil der Irrtum der Alten folgen würde, die sagten: „alles ist wahr, was so scheint", vgl. Metaphys. 4, 5. 1009a 8, und so denn, daß Kontradiktorisches gleichzeitig wahr wäre. Denn wenn das Vermögen nichts erkennt als die eigene Affektion, so urteilt es über sie allein. Etwas scheint aber so, wie das erkennende Vermögen affiziert wird. Also wird das Urteil des erkennenden Vermögens immer auf das gehen, was es urteilt, nämlich auf die eigene Affektion, je nachdem sie ist; und so wird jedes Urteil wahr sein. Z. B. wenn der Geschmack nur die eigene Affektion wahrnimmt, so wird man, wenn man einen gesunden Geschmack hat und urteilt, der Honig sei süß, richtig urteilen, und ebenso wird der, der einen verdorbenen Geschmack hat, wenn er urteilt, der Honig sei bitter, richtig urteilen: denn beide urteilen, wie ihr Geschmack affiziert wird. Und so folgt, daß jede Meinung, und überhaupt jede Annahme, gleich wahr sein wird[38]).

Und deshalb muß man sagen, daß das Gedankenbild sich zum Verstande verhält wie das, wodurch der Verstand denkt, was auf folgende Weise einleuchtet. Da es eine zweifache Tätigkeit gibt, wie es 9 Metaphys. 8. 1050a 30ff. heißt, eine, die in dem Tätigen bleibt, wie Sehen und Denken, und eine andere, die auf ein äußeres Ding geht, wie Wärmen und Schneiden, so geschieht jede von beiden einer gewissen Form gemäß. Und wie die Form, der gemäß die auf ein äußeres Ding zielende Tätigkeit erfolgt, das Bild des Objektes der Tätigkeit ist, wie die Wärme des Wärmenden ein Bild des Gewärmten ist[39]), so stellt die Form, der gemäß die im Tätigen bleibende Tätigkeit erfolgt, ebenfalls ein Bild des Objekts dar. Daher ist es das Bild des sichtbaren Dinges, dem gemäß das Gesicht

sieht, und ist das Bild des gedachten Dinges, welches das Gedankenbild ist, die Form, der gemäß der Verstand denkt.

Aber weil der Verstand auf sich selbst reflektiert, so denkt er gemäß derselben Reflexion sowohl sein eigenes Denken, als auch das Bild, durch das er denkt. Und so ist das intellektive Bild sekundär das, was gedacht wird. Aber das, was primär gedacht wird, ist das Ding, dessen Abbild oder Ähnlichkeit (similitudo) die Denkform ist[40]).

Und das erhellt auch aus der Meinung der Alten, die behaupteten, daß „Gleiches durch Gleiches erkannt wird". Denn sie behaupteten, daß die Seele durch die Erde, die in ihr sei, die Erde erkenne, die außer ihr sei, und entsprechend redeten sie von den anderen Elementen. Nehmen wir also statt der Erde das Bild der Erde nach der Lehre des Aristoteles, der sagt, „daß der Stein nicht in der Seele ist, sondern das Bild des Steines", de Anima 3, 8. 431 b 29, so wird folgen, daß die Seele durch die Gedankenbilder die Dinge erkennt, die außerhalb der Seele sind.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß das Gedachte durch sein Bild in dem Denkenden ist. Und in diesem Sinne heißt es, daß das aktuell Gedachte der aktuelle Verstand ist, sofern das Bild des gedachten Dinges die Form des Verstandes ist, so wie das Bild des sinnlichen Dinges die Form des aktuellen Sinnes ist. Daher folgt nicht, daß das abstrahierte Gedankenbild das sei, was aktuell gedacht wird, sondern daß es dessen Bild sei.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Ausdruck „aktuell gedacht" zweierlei bedeutet: das gedachte Ding und das Gedachtwerden selbst. Und ebenso versteht man unter dem Ausdruck „abstrahiertes Allgemeines" zweierlei: die Natur des Dinges selbst und die Abstraktion oder Allgemeinheit. Die Natur selbst also, der das Gedachtwerden oder das Abstrahiertwerden oder der Begriff (intentio) der Allgemeinheit mitfolgt, ist nur in den Einzeldingen, aber das Gedachtwerden oder Abstrahiertwerden selbst oder der Begriff der Allgemein-

heit ist in dem Verstande. Ein Gleiches können wir bei dem Sinne sehen. Das Gesicht sieht die Farbe des Apfels ohne seinen Geruch. Fragt man also, wo die Farbe sei, die ohne den Geruch gesehen wird, so leuchtet ein, daß die Farbe, die gesehen wird, nur an dem Apfel ist. Daß sie aber ohne den Geruch wahrgenommen wird, folgt ihr von seiten des Gesichtes mit, sofern sie in dem Gesichte das Bild der Farbe ist, und nicht des Geruchs. Ebenso ist die Menschheit, die gedacht wird, nicht anders als in diesem oder in jenem Menschen vorhanden, daß aber die Menschheit ohne die individuellen Zutaten vorgestellt wird, was sie abstrahieren heißt, ein Prozeß, an den sich der Begriff der Allgemeinheit knüpft, folgt der Menschheit mit, sofern sie mit dem Verstande aufgefaßt wird, in dem das Bild der Artbeschaffenheit und nicht der individuellen Prinzipien ist.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß sich in dem sensitiven Teile eine doppelte Tätigkeit findet: eine, die nur auf der Veränderung beruht, und so kommt die Tätigkeit des Sinnes dadurch zustande, daß er durch das Sinnliche verändert wird. Die andere Tätigkeit ist die Gestaltung (formatio), sofern die Phantasie sich ein Bild (idolum) eines nicht gegenwärtigen oder auch niemals gesehenen Dinges bildet. Und diese beiden Tätigkeiten sind in dem Verstande verbunden. Denn zuerst kommt die Affektion (passiv) des intellectus possibilis in Betracht, sofern er nämlich mit dem Gedankenbild informiert wird. Mit ihm informiert, bildet er dann zweitens entweder die Begriffsbestimmung, oder die Trennung, oder die Verbindung, die durch den Laut oder die Stimme ausgedrückt wird. Daher ist der durch das Nomen ausgedrückte Begriff die Definition, und die Aussage oder der Satz drückt die Verbindung oder die Trennung des Verstandes aus. Die Laute drücken also nicht die Gedankenbilder (oder passiven Verstandeseindrücke) selbst aus, sondern dasjenige, was der Verstand sich bildet, um über die äußeren Dinge zu urteilen.

DRITTER ARTIKEL

Ob das Allgemeinere in unserer intellektuellen Erkenntnis das Frühere ist

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß das Allgemeinere in unserer intellektuellen Erkenntnis nicht das Frühere ist. Denn das, was der Natur nach früher und bekannter ist, ist in bezug auf uns später und weniger bekannt. Aber das Allgemeine ist der Natur nach früher; denn „früher ist, was sich in bezug auf die Abfolge des Seins nicht umkehren läßt", categor. 12, 14a 30. Also ist das Allgemeine in der Erkenntnis unseres Verstandes später[41]).

2. Außerdem, das Zusammengesetzte ist für uns früher als das Einfache[42]). Aber das Allgemeine ist einfacher. Also ist es für uns später bekannt.

3. Außerdem, der Philosoph sagt Physik 1, 1. 184a 26—b 12, daß das Definierte früher unter unsere Erkenntnis fällt als die Teile der Definition. Aber das Allgemeinere ist Teil der Definition des minder Allgemeinen, wie „Sinnenwesen" ein Teil der Definition von Mensch ist. Also ist das Allgemeine für uns weniger bekannt.

4. Außerdem, durch die Wirkungen gelangen wir zu den Ursachen und Prinzipien. Aber in dem Allgemeinen stellen sich die Prinzipien dar. Also ist das Allgemeine uns später bekannt.

Aber dem steht entgegen, daß es Physik 1, 1. 184a 23f. heißt, „man müsse vom Allgemeinen zum Besonderen gelangen".

Ich antworte, man müsse sagen, daß man in der Erkenntnis unseres Verstandes zweierlei ins Auge fassen muß. Erstens, daß die intellektuelle Erkenntnis gewissermaßen mit der sinnlichen anfängt. Und weil der Sinn auf das Einzelne, der Verstand aber auf das Allgemeine geht, ist notwendig die Erkenntnis des Einzelnen für uns früher als die Erkenntnis des Allgemeinen[43]).

Zweitens muß man ins Auge fassen, daß unser Verstand vom Vermögen zum Akt schreitet. Alles aber, was vom Vermögen zum Akt schreitet, gelangt früher zu dem unvollständigen Akt, der zwischen Potenz und Akt die Mitte hält, als zu dem vollständigen Akt. Der vollkommene Akt aber, zu dem der Verstand gelangt, ist die vollständige Wissenschaft, durch die man die Dinge deutlich und bestimmt erkennt. Der unvollständige Akt aber ist die unvollkommene Wissenschaft, durch die man die Dinge undeutlich in einer gewissen Verworrenheit weiß, sub quadam confusione. Denn was man so erkennt, erkennt man nur beziehungsweise aktuell, und gewissermaßen nur potenziell. Daher sagt der Philosoph Physik 1, 1. 184a 21ff., daß „uns zuerst das mehr Verworrene (*συγκεχυμένα*, Gemischte, Konkrete) bekannt und gewiß wird, später aber werden uns aus ihm, indem wir es unterscheiden, die Elemente und Prinzipien klar". Es leuchtet aber ein, daß, wenn man etwas, was mehreres enthält, erkennt, ohne eine besondere Kenntnis seiner einzelnen Bestandteile zu haben, das nichts anderes heißt, als etwas in einer gewissen Verworrenheit erkennen. So kann man aber sowohl das die Teile potenziell enthaltende universale Ganze erkennen, als auch das integrale Ganze[44]): denn beide Ganzen kann man in einer gewissen Verworrenheit erkennen, ohne daß man die Teile deutlich erkennt. Das aber, was das universale Ganze enthält, deutlich erkennen heißt, die Erkenntnis von einer minder allgemeinen Sache haben. So heißt das Sinnenwesen undeutlich erkennen das Sinnenwesen erkennen, sofern es Sinnenwesen ist; das Sinnenwesen aber deutlich erkennen heißt das Sinnenwesen erkennen, soweit es vernünftiges oder unvernünftiges Sinnenwesen ist, das ist den Menschen oder den Löwen erkennen. Es erwirbt also unser Verstand früher die Erkenntnis des Sinnenwesens als die Erkenntnis des Menschen: und ebenso verhält es sich, wenn wir sonst irgendein Allgemeineres mit einem minder Allgemeinen vergleichen.

Und weil der Sinn von der Potenz in den Akt über-

geht, wie auch der Verstand, so zeigt sich in dem Sinne auch dieselbe Ordnung der Erkenntnis. Denn wir beurteilen dem Sinne gemäß früher das Umfassendere als das minder Umfassende, sowohl dem Orte wie der Zeit nach. Dem Orte nach, wie man, wenn man etwas von weitem sieht, früher bemerkt, daß es ein Körper ist, als man bemerkt, daß es ein sinnliches Wesen ist, und früher bemerkt, daß es ein sinnliches Wesen ist, als man bemerkt, daß es ein Mensch ist, und früher ein Mensch, als Sokrates oder Plato. Der Zeit nach aber, weil ein Kind anfangs früher Mensch und Nichtmensch unterscheidet, als es diesen Menschen von einem anderen Menschen unterscheidet, und darum „nennen die Kinder anfangs alle Männer Vater, später aber erkennen sie einen jeden mit Bestimmtheit", wie es Physik 1, 1. 184b 12ff. heißt[45].

Der Grund davon leuchtet ein. Wer etwas unbestimmt weiß, ist noch in der Potenz, das Prinzip des Unterschieds zu wissen, der dem Ding die Bestimmtheit gibt. So ist, wer die Gattung weiß, in der Potenz, die spezifische Differenz zu wissen. Und so ist klar, daß die unbestimmte Erkenntnis zwischen Potenz und Akt die Mitte hält.

Man muß also sagen, daß die Erkenntnis des Einzelnen für uns früher ist als die Erkenntnis des Allgemeinen, wie die sinnliche Erkenntnis früher als die intellektuelle. Aber sowohl dem Sinn wie dem Verstand nach ist die allgemeinere Erkenntnis früher als die weniger allgemeine Erkenntnis[46].

Auf das Erste ist also zu sagen, daß das Allgemeine zweifach betrachtet werden kann. Einmal, sofern die allgemeine Natur zugleich mit der Intention oder dem begrifflichen Moment der Allgemeinheit betrachtet wird. Und da die Intention der Allgemeinheit, nämlich die Vorstellung, daß ein und dasselbe ein Verhältnis zu vielem hat, aus der Abstraktion des Verstandes hervorgeht, so muß nach dieser Weise das Allgemeine später sein. Daher heißt es de Anima 1, 1. 402b 7, daß „das Lebewesen oder Sinnenwesen im allgemeinen entweder

nichts ist, oder später ist". Aber Plato zufolge, der subsistierende Universalien setzte, wäre nach dieser Betrachtungsweise das Allgemeine früher als das Partikuläre, das ihm zufolge nur durch Teilnahme an den subsistierenden Universalien ist, die Ideen genannt werden. — Sodann kann es zweitens betrachtet werden in bezug auf die Natur selbst, nämlich die Natur der Tierheit (genauer Animalität) oder Menschheit, sofern sie sich in den Einzelwesen findet. Und so muß man sagen, daß es eine doppelte Ordnung der Natur gibt. Eine nach dem Wege der Entstehung und der Zeit, ein Weg, nach dem das, was unvollkommen und potenziell ist, früher ist. Und auf diese Weise ist das mehr Gemeinsame der Natur noch früher, was offen in der Entstehung des Menschen und des sinnlichen Wesens hervortritt; denn „das sinnliche Wesen entsteht früher als der Mensch", wie es de Generat. Animal. 2, 3. 736b 1—5 heißt. Die andere ist die Ordnung der Vollkommenheit, oder der Absicht der Natur wie der Akt der Natur nach schlechthin früher ist als die Potenz, und das Vollkommene früher als das Unvollkommene. Und auf diese Weise ist das weniger Gemeinsame der Natur nach früher als das mehr Gemeinsame, wie der Mensch früher als das sinnliche Wesen: denn die Absicht der Natur bleibt nicht bei der Erzeugung des Sinnenwesens stehen, sondern sie beabsichtigt einen Menschen zu erzeugen[47]).

Auf das Zweite ist zu sagen, daß das umfassendere Allgemeine sich zu dem minder umfassenden wie Ganzes und wie Teil verhält. Wie Ganzes, sofern das Allgemeinere potenziell nicht nur das weniger Allgemeine, sondern auch anderes enthält, wie „sinnliches Wesen" nicht nur den Menschen, sondern auch das Pferd. Wie Teil aber, sofern das minder Allgemeine in seinem Begriff nicht nur das Allgemeinere einschließt, sondern auch anderes, wie „Mensch" nicht nur das Sinnenwesen, sondern auch die Vernünftigkeit. So ist mithin das Sinnenwesen in sich betrachtet in unserer Erkenntnis früher als der Mensch, aber der Mensch ist früher in

unserer Erkenntnis als dies, daß Sinnenwesen ein Teil seines Begriffs ist[48]).

Auf das Dritte ist zu sagen, daß ein Teil zweifach erkannt werden kann; einmal absolut, sofern er an sich ist; und so kann man gar wohl die Teile früher erkennen als das Ganze, die Steine z. B. früher als das Haus. Dann können die Teile zweitens erkannt werden, sofern sie Teile dieses Ganzen sind: und so müssen wir das Ganze früher erkennen als die Teile; denn wir erkennen in einer gewissen verworrenen Erkenntnis ein Haus, bevor wir seine einzelnen Teile unterscheiden. So ist mithin zu sagen, daß das Definierende, das, was im einzelnen den Begriff ausmacht, absolut betrachtet, früher bekannt ist als das Definierte: sonst würde das Definierte durch dasselbe nicht bekannt gemacht. Aber sofern es die Teile der Definition darstellt, ist es später bekannt; denn wir erkennen den Menschen in einer verworrenen Erkenntnis früher, als wir alles zu unterscheiden wissen, was zum Begriff des Menschen gehört.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß das Allgemeine, sofern man es unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit auffaßt, zwar gewissermaßen das Prinzip des Erkennens ist, in Anbetracht, daß das Moment der Allgemeinheit auf die abstrahierende Weise des Denkens folgt. Es ist aber nicht notwendig alles, was Prinzip des Erkennens ist, Prinzip des Seins, wie Plato meinte[49]), da wir zuweilen die Ursache durch die Wirkung und die Substanz durch die Akzidenzien erkennen. Daher ist das Allgemeine in diesem Sinne, nach der Meinung des Aristoteles, nicht Prinzip des Seins und nicht Substanz, wie aus Metaphys. 7; 13. 1038b 8f. hervorgeht[50]). Betrachten wir aber die Natur der Gattung und der Art selbst, wie sie in den Einzeldingen ist, so hat sie gewissermaßen dem Einzelding gegenüber den Charakter des Formalprinzips. Denn das Einzelding ist wegen der Materie da, den Charakter der Art aber nimmt man von der Form. Aber die Natur der Gattung verhält sich zu der Natur der Art mehr nach Weise des Materialprinzips: denn man nimmt die Natur der Gat-

tung von dem, was an dem Ding materiell ist, den Charakter der Art aber von dem, was formell ist, wie zum Beispiel den Charakter des Sinnenwesens von dem sensitiven Vermögen, dagegen den Charakter des Menschen von dem intellektiven Vermögen. Und daher kommt es, daß die letzte Absicht der Natur auf die Art geht, nicht aber auf das Individuum, noch auch auf die Gattung: denn die Form ist das Ziel der Zeugung, die Materie aber ist wegen der Form[51]). Es braucht aber nicht die Erkenntnis jeder Ursache oder jedes Prinzips für uns später zu sein, da wir zuweilen durch sinnenfällige Ursachen unbekannte Wirkungen erkennen, zuweilen aber umgekehrt.

VIERTER ARTIKEL

Ob wir vieles zugleich denken können

Das Vierte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß wir vieles zugleich denken können. Denn der denkende Verstand steht über der Zeit. Aber das Früher und Später gehören der Zeit an. Also denkt der Verstand Verschiedenes nicht nach Weise des Früher und Später, sondern zugleich.

2. Außerdem, verschiedene nicht entgegengesetzte Formen können gar wohl aktuell in einem und demselben sein, wie der Geruch und die Farbe in dem Apfel. Aber die intelligibeln Formen oder Bilder sind sich nicht entgegengesetzt. Also kann gar wohl ein und derselbe Verstand nach verschiedenen intelligibeln Bildern aktuell werden. Und so kann er vieles zugleich denken.

3. Außerdem, der Verstand denkt ein Ganzes, wie Mensch oder Haus, zugleich. Aber in jedem Ganzen sind viele Teile enthalten. Also denkt der Verstand vieles zugleich.

4. Außerdem, der Unterschied des einen von dem anderen kann nicht erkannt werden, wenn nicht beides zugleich erfaßt wird, wenn es de Anima 3, 2. 426b 17

bis 21 heißt; und die gleiche Bewandtnis hat es mit jedem anderen Verhältnis. Aber unser Verstand erkennt den Unterschied und das Verhältnis des einen zum anderen. Also denkt er vieles zugleich.

Aber dem steht entgegen, daß es Topik 2, 10. 114b 34f. heißt, daß „man nur eines denken, vieles aber wissen kann".

Ich antworte, man müsse sagen, daß der Verstand zwar vieles in Weise von einem, nicht aber vieles in Weise von vielem denken kann: ich meine aber mit „in Weise von einem oder vielem": durch eines oder durch mehrere intelligible Bilder. Denn die Weise einer jeden Tätigkeit folgt der Form, die das Prinzip der Tätigkeit ist. Alles also, was der Verstand unter einem Bilde denken kann, kann er zugleich denken: und daher kommt es, daß Gott alles zugleich sieht, weil er alles durch Eines sieht, was seine Wesenheit ist. Alles aber, was der Verstand durch verschiedene Bilder denkt, denkt er nicht zugleich. Und davon ist der Grund, daß es unmöglich ist, daß dasselbe Subjekt zugleich durch mehrere Formen einer Gattung und verschiedener Arten vervollkommnet wird: so ist es z. B. unmöglich, daß derselbe Körper zugleich in derselben Beziehung in verschiedenen Farben gefärbt oder in verschiedenen Gestalten gestaltet ist. Alle intelligibeln Bilder sind aber einer Gattung, weil sie Vollkommenheiten eines intellektiven Vermögens sind, mögen auch die Dinge, um deren Bilder es sich handelt, verschiedener Gattung sein. Es ist also unmöglich, daß derselbe Verstand zugleich durch verschiedene intelligible Bilder vervollkommnet wird, um Verschiedenes aktuell zu denken.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Verstand über der Zeit steht, die die Zahl der Bewegung der körperlichen Dinge ist. Aber eben die Mehrheit der intelligibeln Formen verursacht einen gewissen Wechsel der intellektuellen Tätigkeiten, demgemäß die eine Tätigkeit früher ist als die andere. Und diesen Wechsel nennt Augustinus Zeit, wenn er sup. gen. ad litt. 8.

20, 22 sagt, daß „Gott die geistige Natur in der Zeit bewegt".

Auf das Zweite ist zu sagen, daß nicht nur entgegengesetzte Formen nicht zugleich in demselben Subjekt sein können, sondern auch nicht irgendwelche Formen derselben Gattung, wenn sie auch nicht entgegengesetzt sind, wie aus dem angeführten Beispiel mit den Farben und Gestalten hervorgeht.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß man die Teile zweifach denken kann. Einmal, unter einer gewissen Verworrenheit, sofern sie in dem Ganzen sind: und so erkennt man sie durch die eine Form des Ganzen, und so erkennt man sie zugleich. Dann zweitens, in einer genauen Erkenntnis, sofern man jeden Teil durch sein Bild erkennt: und so erkennt man sie nicht zugleich.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß, wenn der Verstand den Unterschied oder das Verhältnis des einen zum anderen erkennt, er jedes der beiden unterschiedenen oder im Verhältnis stehenden Dinge unter dem Gesichtspunkte eben des Verhältnisses oder der Verschiedenheit erkennt, wie gesagt wurde, daß er die Teile unter dem Gesichtspunkt des Ganzen erkennt.

FÜNFTER ARTIKEL

Ob unser Verstand denkt, indem er verbindet und trennt

Das Fünfte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand nicht denkt, indem er verbindet und trennt. Denn es gibt nur Verbindung und Trennung von vielem. Aber der Verstand kann nicht zugleich vieles denken. Also kann er nicht denken, indem er verbindet und trennt.

2. Außerdem, mit jeder Verbindung und Trennung verbindet man die gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Zeit. Aber der Verstand abstrahiert von der Zeit wie auch von anderen partikulären Bedingungen.

Also denkt der Verstand nicht, indem er verbindet und trennt.

3. Außerdem, der Verstand denkt durch Verähnlichung mit den Dingen. Aber die Verbindung und Trennung ist nichts in der Wirklichkeit: denn in der Wirklichkeit findet sich nichts als das durch das Subjekt und das Prädikat bezeichnete Ding, das eines und dasselbe ist, wenn die Verbindung auf Wahrheit beruht; denn der Mensch ist wahrhaft das, was Sinnenwesen ist. Also verbindet und trennt der Verstand nicht[52]).

Aber dem steht entgegen: die Laute bezeichnen die Begriffe des Verstandes, wie der Philosoph Periherm. 1, 1. 16a 3f. sagt[53]). Aber in den Lauten gibt es Verbindung und Trennung, wie man an den bejahenden und verneinenden Sätzen sieht. Also verbindet und trennt der Verstand.

Ich antworte, man müsse sagen, daß der menschliche Verstand denken muß, indem er verbindet und trennt. Denn da der menschliche Verstand von der Potenz zum Akt, von der Möglichkeit und dem Vermögen zum wirklichen Tätigsein übergeht, so hat er eine gewisse Ähnlichkeit mit den Dingen, die ein natürliches Entstehen haben und die ihre Vollendung nicht sofort besitzen, sondern sie vor und nach erwerben. Und ebenso gewinnt der menschliche Verstand nicht gleich bei der ersten Auffassung die vollkommene Erkenntnis des Dinges, sondern zuerst faßt er etwas von ihm auf, nämlich die Wesenheit des Dinges selbst, die das erste und eigentümliche Objekt des Verstandes ist; und dann denkt er die Eigentümlichkeiten und Akzidenzien und Beziehungen[54]), die sich um die Wesenheit des Dinges gruppieren. Und demgemäß muß er ein Aufgefaßtes mit dem anderen verbinden oder von ihm trennen und von einer Verbindung oder Trennung zur anderen fortschreiten, das ist schließen.

Der Verstand des Engels aber und der göttliche Verstand verhält sich wie die unvergänglichen Dinge, die gleich im Anfang ihre ganze Vollkommenheit

haben[55]). Daher hat der Verstand des Engels und Gottes sogleich vollkommen die ganze Erkenntnis des Dinges. Daher erkennt er, indem er die Wesenheit des Dinges erkennt, von dem Dinge gleichzeitig alles, was wir durch Verbindung und Trennung und Schluß erkennen können. — Und deshalb erkennt der menschliche Verstand durch Verbindung und Trennung, wie auch durch Schluß. Der göttliche Verstand aber und der des Engels erkennen die Verbindung und die Trennung und den Schluß, nicht indem sie verbinden und trennen und schließen, sondern durch den Gedanken der einfachen Wesenheit.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß die Verbindung und Trennung des Verstandes gemäß einem gewissen Unterschied oder einem gewissen Verhältnis geschieht. Daher erkennt der Verstand, indem er verbindet und trennt, in derselben Weise vieles, wie er es tut, indem er den Unterschied oder das Verhältnis der Dinge erkennt.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Verstand einerseits von den Phantasmen abstrahiert, und anderseits doch nicht aktuell denkt, wenn er sich nicht zu den Phantasmen wendet, wie oben erklärt wurde, art. 1 u. q. 84, art. 7. Und insoweit er sich zu den Phantasmen wendet, verbindet sich mit der Verbindung und Trennung des Verstandes die Zeit[56]).

Auf das Dritte ist zu sagen, daß das Bild des Dinges in den Verstand nach Weise des Verstandes, und nicht nach Weise des Dinges aufgenommen wird. Und daher entspricht zwar der Verbindung und Trennung des Verstandes etwas von seiten des Dinges, jedoch verhält es sich in dem Ding nicht ebenso, wie im Verstand. Denn das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes ist die Wesenheit des materiellen Dinges, das unter den Sinn und die Phantasie fällt. In dem materiellen Ding findet sich aber eine doppelte Zusammensetzung. Erstens die Zusammensetzung der Materie mit der Form: und dieser entspricht die Verbindung des Verstandes, durch die das

universale Ganze von seinem Teil ausgesagt wird; denn die Gattung nimmt man von der Materie überhaupt, die Differenz, die die Art ausmacht von der Form, das Partikuläre oder Einzelding aber von der individuellen Materie. Die zweite Zusammensetzung aber ist die des Akzidenz mit dem Subjekt: und dieser realen[57]) Zusammensetzung entspricht die Zusammensetzung des Verstandes, der gemäß das Akzidenz von dem Subjekt prädiziert wird, wie wenn man sagt: „der Mensch ist weiß". — Gleichwohl ist ein Unterschied zwischen der Zusammensetzung des Verstandes und der Zusammensetzung des Dinges: Was in dem Dinge zusammengesetzt ist, ist verschieden, aber die Zusammensetzung des Verstandes ist ein Zeichen der Identität des Zusammengesetzten. Denn der Verstand setzt nicht so zusammen, daß er sagt, der Mensch sei die Weiße, sondern er sagt, der Mensch sei weiß, d. i. die Weiße habend: es ist aber dem Subjekt nach dasselbe was Mensch ist, und was die Weiße habend ist. Und ähnlich verhält es sich mit der Zusammensetzung der Form und der Materie: denn Sinnenwesen bezeichnet das, was die sensitive Natur hat, vernünftig aber was die intellektive Natur hat, Mensch aber ist, was beides hat, Sokrates aber, was alles dieses hat mit der individuellen Materie dazu; und auf Grund dieser Identität verbindet unser Verstand in der Prädizierung das eine mit den anderen[58]).

SECHSTER ARTIKEL

Ob der Verstand irren kann

Das Sechste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß der Verstand irren kann. Denn der Philosoph sagt Metaphys. 6, 4. 1027 b 25—27, daß „das Wahre und das Irrige in dem Geiste (mens) sind". Der Geist und der Verstand[59]) sind aber dasselbe, wie oben erklärt wurde, q. 19. Also irrt der Verstand.

2. Außerdem, Meinung und Schluß gehören dem Verstande an. Aber in jedem von diesen beiden findet

sich Irrtum. Also kann sich in dem Verstande Irrtum finden.

3. Außerdem, die Sünde ist in dem verständigen Teil. Aber die Sünde geht im Geleit des Irrtums: denn „es irrt wer Böses tut", wie es Prov. 14, 22 heißt. Also kann sich in dem Verstande Irrtum befinden.

Aber dem steht entgegen, daß Augustinus in dem Buch der dreiundachtzig Fragen q. 32 sagt, daß „jeder, der irrt, das, worin er irrt, nicht versteht". Und der Philosoph sagt in dem Buche de Anima 3, 10. 433a 26, daß der Verstand immer richtig denkt[60]).

Ich antworte, man müsse sagen, daß der Philosoph de Anima 3, 6. 430b 29—31 in bezug auf diesen Punkt den Verstand mit dem Sinne vergleicht[61]). Denn der Sinn irrt sich über sein eigentümliches Objekt nicht, wie das Gesicht sich nicht über die Farbe irrt, es sei denn etwa mitfolgender Weise, wegen eines Hindernisses im Organ, wie wenn der Geschmack der Fieberkranken das Süße als bitter beurteilt, weil ihre Zunge mit bösen Feuchtigkeiten angefüllt ist. Über die gemeinsamen Objekte aber irrt der Sinn, wie wenn er über Größe und Gestalt urteilt, wie in dem Falle, wo er urteilt, die Sonne habe die Größe eines Fußes, da sie doch größer ist als die Erde. Und noch viel mehr irrt er über das mitfolgend Sinnenfällige, wie wenn er urteilt, die Galle sei Honig, wegen der gleichen Farbe. — Und davon liegt der Grund am Tage. Denn zu dem eigentümlichen Gegenstande ist jedes Vermögen durch sich hingeordnet, sofern es eben dieses bestimmte Vermögen ist. Was aber so beschaffen ist, verhält sich immer gleichmäßig. Und so lange daher das Vermögen bleibt, kann sein Urteil über das eigentümliche Objekt nicht versagen.

Das eigentümliche Objekt des Verstandes ist aber die Wesenheit des Dinges. Bezüglich der Wesenheit des Dinges irrt daher der Verstand an und für sich nicht. Wohl aber kann der Verstand bezüglich dessen irren, was die Wesenheit oder das Was des Dinges umgibt, indem er das eine auf das andere hinordnet,

durch Verbindung oder durch Trennung oder auch durch Schlußfolgerung. Und deshalb kann er auch bezüglich derjenigen Sätze nicht irren, die sogleich, wie man die Wesenheit der Termini oder Begriffe erfaßt hat, erkannt werden, wie es bei den ersten Prinzipien der Fall ist: aus denen auch unfehlbare Wahrheit, im Sinne wissenschaftlicher Gewißheit, für die Schlußsätze sich ergibt. — Mitfolgend jedoch kann der Verstand bezüglich des Was oder der Wesenheit bei zusammengesetzten Dingen irren, nicht seitens des Organs, weil der Verstand ein Vermögen ist, das sich keines Organs bedient, sondern seitens der Verbindung, die im Zusammenhang mit der Definition oder Begriffsbestimmung auftritt, indem entweder die Definition des einen Dinges für ein anderes falsch ist, wie die Definition des Kreises für das Dreieck, oder indem irgendeine Definition in sich selbst falsch und irrig ist, weil sie die Verbindung von Unmöglichem einschließt, wie wenn man als Definition eines Dinges „geflügeltes vernünftiges Sinnenwesen" annähme. Und daher können wir bei einfachen Dingen, in deren Definition keine Verbindung vorkommen kann, nicht irren, sondern wir fehlen darin, daß wir das Ding überhaupt nicht erfassen, wie es Metaphys. 9. 10. 1051b 24—28 heißt[62]).

Auf das Erste ist also zu sagen, daß dem Philosophen zufolge der Geist dem Irrtum offen steht, sofern er Begriffe verbindet und trennt, de Anima 3,6. 430a 27; und dasselbe ist auf das Zweite, in bezug auf die Meinung und die Schlußfolgerung, zu sagen; und auf das Dritte, wo es sich um den Irrtum derer, die sündigen, handelt, der in der Anwendung auf das Appetible oder Begehrte liegt. — Aber bei der absoluten Betrachtung der Wesenheit des Dinges und dessen, was durch sie erkannt wird, wird der Verstand nie getäuscht. Und so sprechen die für das Gegenteil angeführten Autoritäten.

SIEBENTER ARTIKEL

Ob ein und dasselbe Ding von dem einen besser als von dem andern verstanden werden kann

Das Siebente wird so angegangen.

1. Es scheint, daß ein und dasselbe Ding von dem einen nicht besser als von dem anderen verstanden werden kann. Denn Augustinus sagt in dem Buche der dreiundachtzig Fragen q. 32: „Wer immer ein Ding anders versteht als es ist, versteht es nicht. Deshalb ist zweifellos das vollkommene Verständnis dasjenige, über das hinaus kein besseres sein kann, und daher geht es mit dem Verstehen eines jeden Dinges nicht ins Unendliche, und der eine kann es nicht mehr verstehen als der andere[63])".

2. Außerdem, der Verstand ist dadurch wahr, daß er versteht. Die Wahrheit aber läßt, da sie eine Art Gleichheit des Verstandes und des Dinges ist, kein Mehr und Minder zu: denn es wird nichts eigentlich mehr und minder gleich genannt. Also sagt man auch nicht, daß etwas mehr und minder verstanden wird.

3. Außerdem, der Verstand ist das, was das Formalste am Menschen ist. Aber der Unterschied der Form verursacht den Unterschied der Art. Wenn folglich ein Mensch mehr und besser versteht als ein anderer, so sind sie, wie es scheint, nicht einer Art.

Aber dem steht entgegen, daß erfahrungsmäßig manche ein tieferes Verständnis haben als andere, wie z. B. ein tieferes Verständnis hat, wer einen Schlußsatz auf die ersten Gründe und Ursachen zurückführen kann, als wer ihn nur auf die nächsten Ursachen zurückführen kann.

Ich antworte, man müsse sagen, es könne doppelt gemeint sein, wenn einer ein und dasselbe Ding mehr verstehen soll als ein anderer. Einmal so, daß das „mehr" den Akt des Verstehens von seiten des verstandenen Dinges bestimmt. Und so kann einer dasselbe Ding nicht mehr verstehen als ein anderer. Denn wenn

er verstände, es sei auf andere Weise, als es ist, entweder es sei besser oder es sei schlechter, so irrte er und verstände nicht, wie Augustin argumentiert. — Dann kann es zweitens so gemeint sein, daß es den Akt des Verstehens von seiten des Verstehenden bestimmt. Und so kann einer dasselbe Ding besser verstehen als ein anderer, wie einer mit leiblichem Sehen ein Ding besser sieht, der ein vollkommeneres Vermögen hat und in dem die Sehkraft vollkommener ist.

Das kann aber bei dem Verstande in zweifacher Weise der Fall sein. Einmal, seitens des Verstandes selbst, der vollkommener ist. Denn je besser der Leib disponiert ist, eine um so bessere Seele erhält er offenbar: was bei denjenigen Wesen klar zutage tritt, die der Art nach verschieden sind. Davon ist der Grund, daß der Aktus und die Form je nach der Empfänglichkeit der Materie in die Materie aufgenommen wird. Da also auch unter den Menschen einige eine bessere leibliche Disposition haben, so erhalten sie eine Seele von größerer Denkkraft, weshalb es de Anima 2, 9. 421 a 23—26 heißt, daß „die, die weiches Fleisch haben, erfahrungsmäßig geistig gut veranlagt sind". — Sodann kann es seitens der niederen Kräfte der Fall sein, deren der Verstand zu seiner Tätigkeit bedarf: denn diejenigen, bei denen die Phantasie, die sinnliche Urteilskraft (virtus cogitativa) und das Gedächtnis besser angelegt ist, sind besser zum Denken veranlagt[64]).

Auf das Erste ergibt sich also die Antwort aus dem Gesagten. — Und ebenso auf das Zweite: denn die Wahrheit des Verstandes besteht darin, daß man versteht, das Ding sei, so wie es ist.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß der Unterschied der Form, der nur von der verschiedenen Disposition der Materie kommt, keinen Unterschied der Art nach, sondern nur einen solchen der Zahl nach bewirkt; denn die verschiedenen Individuen haben verschiedene Formen, die sich je nach der Materie unterscheiden.

ACHTER ARTIKEL

Ob der Verstand das Unteilbare früher denkt als das Teilbare

Das Achte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand das Unteilbare früher erkennt als das Teilbare. Denn der Philosoph sagt Physik 1, 1 Anfang, daß „wir verstehen und wissen auf Grund der Erkenntnis der Prinzipien und Elemente". Aber das Unteilbare ist Prinzip und Element des Teilbaren. Also ist uns das Unteilbare früher bekannt als das Teilbare.

2. Außerdem, das was in die Definition von etwas zu stehen kommt, wird von uns früher erkannt: denn die Definition geschieht aus Früherem und Bekannterem, wie es Topik 6, 4 Anfang heißt. Aber das Unteilbare steht in der Definition des Teilbaren, wie z. B. der Punkt in der Definition der Linie. Denn „die Linie ist, wie Euklid Element. lib. 1 sagt, eine Länge ohne Breite, deren Enden zwei Punkte sind". Und die Einheit steht in der Definition der Zahl. Denn „die Zahl ist eine durch eins gemessene Vielheit", wie es Metaphys. 10. 6. 1057a 3f. heißt. Also denkt unser Verstand das Unteilbare früher als das Teilbare.

3. Außerdem, Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Aber das Unteilbare ist dem Verstande in höherem Maße gleich oder ähnlich als das Teilbare. Denn „der Verstand ist einfach", wie es de Anima 3, 4. 429b 23 heißt. Also erkennt unser Verstand früher das Unteilbare[65]).

Aber dem steht entgegen, daß es de Anima 3, 6. 430b 20f. heißt, daß „das Unteilbare begriffen wird wie die Privation oder die Beraubung". Aber die Beraubung wird später erkannt. Also auch das Unteilbare.

Ich antworte, man müsse sagen, daß das Objekt unseres Verstandes, nach dem gegenwärtigen Stande, die Wesenheit des materiellen Dinges ist, die er von den Phantasmen abstrahiert, wie das Vorstehende er-

gibt, art. 1; und q. 84, art. 7. Und weil das, was von dem Erkenntnisvermögen zuerst und an sich erkannt wird, sein eigentümliches Objekt ist, so kann die Ordnung, nach der das Unteilbare von uns gedacht wird, aus seinem Verhältnis zu dieser Wesenheit abgenommen werden. Man spricht aber von dem Unteilbaren in dreifachem Sinne, wie de Anima 3, 6 ausgeführt wird, vgl. Thomas im Kommentar zu den Büchern über die Seele, lib. III, lectio XI. Einmal, sowie das Stetige oder Kontinuierliche unteilbar ist, weil es aktuell ungeteilt, wenn auch potenziell teilbar ist. Und ein solches Unteilbares wird früher von uns gedacht als seine Zerlegung in Teile[66]), weil die verworrene Erkenntnis früher ist als die deutliche, wie erklärt worden, art. 3. — In anderem Sinne spricht man von einem Unteilbaren der Art nach, sowie der Begriff „Mensch" ein Unteilbares ist. Und auch nach dieser Weise wird das Unteilbare früher gedacht als seine Teilung in begriffliche Teile, wie vorhin erklärt worden, ebenda, und wiederum früher, als der Verstand durch Bejahung oder Verneinung verbindet und trennt[67]). Und davon ist der Grund, daß der Verstand dieses zweifache[68]) Unteilbare an sich denkt, als eigentümliches Objekt. — In einem dritten Sinne spricht man von dem Unteilbaren, das durchaus unteilbar ist, wie der Punkt und die Einheit, die weder aktuell noch potenziell geteilt sind. Und dieses Unteilbare wird später erkannt, durch Beraubung des Teilbaren. Und daher wird der Punkt privative definiert: „Punkt ist was keinen Teil hat", Euklid a. a. O.; und ebenso ist der Begriff des Einen, daß „es unteilbar ist", wie es Metaphys. 10, 1. 1052a 36 heißt. Und davon ist der Grund, daß ein solches Unteilbares in einem gewissen Gegensatz zu dem körperlichen Ding steht, dessen Wesenheit der Verstand früher und an sich erfaßt.

Wenn unser Verstand aber durch Teilnahme an getrennten unteilbaren Substanzen dächte, wie die Platoniker behaupteten, vgl. q. 84, art. 1, 6, so würde folgen, daß solches Unteilbare das Erstgedachte wäre. Denn

nach den Platonikern haben die Dinge früher an dem Früheren teil, cf. S. Thom. Opusc. 15, de Angelis, cap. 1.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß die Prinzipien und Elemente nicht immer bei der Erwerbung der Wissenschaft das Frühere sind, weil wir zuweilen von den sinnenfälligen Wirkungen zur Erkenntnis der intelligibeln Gründe und Ursachen gelangen. Aber in der Vollendung der Wissenschaft hängt immer das Wissen um die Wirkungen von der Erkenntnis der Prinzipien und Elemente ab, weil, wie der Philosoph ebenda sagt, wir „dann zu wissen glauben, wenn wir die Folgen auf die Ursache zurückführen können[69])".

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Punkt nicht in der Definition der Linie überhaupt steht: denn offenbar gibt es in der unendlichen und auch in der Kreislinie nur potenziell einen Punkt. Aber Euklid definiert die endliche gerade Linie: und deshalb brachte er den Punkt in die Definition der Linie, wie die Grenze in die Definition des begrenzten. — Die Einheit aber ist das Maß der Zahl: und deshalb steht sie in der Definition der gemessenen Zahl. Sie steht aber nicht in der Definition des Teilbaren, sondern das Umgekehrte ist vielmehr der Fall.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die Gleichheit oder Ähnlichkeit, durch die wir denken, das Bild des Erkannten in dem Erkennenden ist. Und deshalb wird etwas nicht gemäß der Ähnlichkeit der Natur mit dem erkennenden Vermögen früher erkannt, sondern durch die Übereinstimmung mit dem Objekt: sonst würde das Gesicht eher das Gehör als die Farbe erkennen[70]).

DRITTE FRAGE

Was unser Verstand an den materiellen Dingen erkennt

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 86)

Hierauf müssen wir unsere Betrachtung auf die Frage richten, was unser Verstand an den materiellen Dingen erkennt.

Und diesbezüglich fragt es sich um vier Dinge.

1. ob er das Einzelne erkennt,
2. ob er unendlich vieles erkennt,
3. ob er das Zufällige erkennt,
4. ob er das Zukünftige erkennt.

ERSTER ARTIKEL

Ob unser Verstand das Einzelne erkennt

Das Erste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand das Einzelne erkennt. Denn jeder, der die Verbindung erkennt, erkennt die termini (Begriffe, Subjekt und Prädikat) der Verbindung. Aber unser Verstand erkennt diese Verbindung: „Sokrates ist ein Mensch." Also erkennt unser Verstand dieses Einzelwesen, das Sokrates ist.

2. Außerdem, der praktische (dem Handeln zugewandte) Verstand gibt uns die Richtung auf die Handlung. Aber die Handlungen bewegen sich um das Einzelne. Also erkennt er das Einzelne.

3. Außerdem, unser Verstand denkt sich selbst. Er ist aber ein Einzelnes: sonst hätte er keine Tätigkeit;

denn die Tätigkeiten gehören den Einzelwesen an. Also erkennt unser Verstand das Einzelne.

4. Außerdem, was die niedere Kraft kann, kann die höhere. Aber der Sinn erkennt das Einzelne. Also um so viel mehr der Verstand.

Aber dem steht entgegen was der Philosoph Physik 1, 5 Ende sagt, daß „das Allgemeine für die Vernunft bekannt ist, das Einzelne aber für den Sinn."

Ich antworte, man müsse sagen, daß unser Verstand das Einzelne in den materiellen Dingen nicht unmittelbar und ursprünglich (primo, in Weise des ersten Objekts oder an erster Stelle) erkennen kann. Der Grund davon ist, daß das Prinzip der Singularität in den materiellen Dingen die individuelle Materie ist[71]): unser Verstand aber denkt, wie oben erklärt worden, q. 85, art. 1, indem er die intelligible Spezies von dieser Art von Materie abstrahiert. Was aber von der individuellen Materie abstrahiert wird, ist allgemein. Und daher kann unser Verstand unmittelbar nur das Allgemeine erkennen.

Mittelbar aber, und wie durch eine Art von Reflexion, kann er das Singuläre erkennen, weil er, wie oben erklärt worden, q. 84, art. 7, auch nachdem er die intelligibeln Bilder abstrahiert hat, denselben gemäß aktuell nur denken kann, indem er sich zu den Phantasiebildern wendet, in denen er die gedanklichen Bilder denkt, wie es de Anima 3, 7. 431 b 1 heißt. So denkt er denn das Allgemeine selbst durch das Gedankenbild unmittelbar, mittelbar aber das Einzelne, das in den Phantasmen erscheint. — Und auf diese Weise bildet er diesen Satz: „Sokrates ist ein Mensch." Und hieraus erhellt die Lösung auf das Erste.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß die Wahl, die eine einzelne Handlung zum Gegenstand hat, gleichsam ein Schlußsatz des praktischen Verstandes ist, wie es Ethik 7, 5. 1147 a 25—31 heißt[72]). Aus einem allgemeinen Vordersatz kann aber ein singulärer Schlußsatz nur vermittelst eines singulären Vordersatzes abgeleitet werden. Und daher bewegt der allgemeine Be-

weggrund des praktischen Verstandes nur vermittelst einer partikulären Wahrnehmung des sensitiven Teils, wie es de Anima 3, 11. 434a 16—21 heißt[73]).

Auf das Dritte ist zu sagen, daß das Einzelne der Intelligibilität nicht insofern widerstreitet, als es ein Einzelnes ist, sondern insofern, als es ein Materielles ist, weil nichts gedacht wird außer immateriell. Und wenn mithin ein Einzelnes immateriell ist, so widerstreitet es der Intelligibilität nicht.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß die höhere Kraft das kann, was die niedere Kraft kann, aber auf eine erhabenere Weise. Und daher erkennt das, was der Sinn materiell und konkret erkennt, der Verstand immateriell und abstrakt, und das heißt das Allgemeine erkennen.

ZWEITER ARTIKEL

Ob unser Verstand unendlich vieles erkennen kann

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand unendlich vieles erkennen kann. Denn Gott geht über alles Unendliche hinaus. Aber unser Verstand kann Gott erkennen, wie oben erklärt worden, q. 12, art. 1. Also kann er noch viel mehr alles andere Unendliche erkennen.

2. Außerdem, unser Verstand erkennt von Natur die Gattungen und Arten. Aber bestimmte Gattungen haben unendlich viele Arten, wie die Zahl, das Verhältnis und die Figur. Also kann unser Verstand unendlich vieles erkennen.

3. Außerdem, wenn nicht ein Körper den anderen hinderte an ein und demselben Ort zu sein, so könnten ganz wohl unendlich viele Körper an einem Ort sein. Aber ein Gedankenbild hindert ein anderes nicht, gleichzeitig in demselben Verstande zu sein: denn man kann vieles habituell wissen. Also kann unser Verstand ganz wohl habituell ein Wissen von unendlich vielem haben.

4. Außerdem, da der Verstand keine Kraft der körperlichen Materie ist, wie oben erklärt worden, q. 76,

art. 1, so scheint er ein unendliches Vermögen zu sein. Aber eine unendliche Kraft umfaßt Unendliches. Also kann unser Verstand unendlich vieles erkennen.

Aber dem steht entgegen, was Physik 1, 4. 187b 7f. gesagt wird, daß „das Unendliche, sofern es unendlich ist, unerkennbar ist".

Ich antworte, man müsse sagen, daß da das Vermögen zu seinem Objekt im Verhältnis steht, der Verstand sich auf die Weise zu dem Unendlichen verhalten muß, wie sich sein Objekt, d. i. die Wesenheit des materiellen Dinges, zu ihm verhält. In den materiellen Dingen gibt es aber kein aktuell, sondern nur ein potenziell Unendliches, sofern eins auf das andere folgt, wie es Physik 3, 6. 206a 21ff. heißt[74]). Und deshalb findet sich in unserem Verstande ein potenziell Unendliches, indem man nämlich eins nach dem anderen nimmt, weil unser Verstand nie so viel denkt, daß er nicht noch mehr denken könnte.

Aktuell aber oder habituell kann unser Verstand nicht unendlich vieles denken. Nicht aktuell, weil unser Verstand nur das aktuell zugleich erkennen kann, was er durch ein Bild erkennt. Das Unendliche aber hat nicht ein Bild, sonst hätte es den Charakter des Ganzen und Vollkommenen. Und deshalb kann es nur gedacht werden, indem man Teil für Teil nimmt, wie aus seiner Definition hervorgeht, Physik 3, 6: 207a 1: „unendlich ist, dessen Größe man nur so nehmen kann, daß immer noch etwas außerdem von ihm genommen werden kann". Und so könnte das Unendliche nicht aktuell erkannt werden, wenn nicht alle seine Teile gezählt würden, was unmöglich ist.

Und ebenso können wir Unendliches nicht habituell denken. Denn in uns wird die habituelle Erkenntnis durch die aktuelle Betrachtung verursacht: denn durch Denken werden wir Wissende, wie in der nikomachischen Ethik 2, 1. 1103a 31—b 2 zu verstehen gegeben wird. Wir könnten deshalb den Habitus von unendlich vielem in klarer Erkenntnis nicht haben, wenn wir nicht alles Unendliche auf Grund seiner Zählung nach der

Aufeinanderfolge der Erkenntnis betrachtet hätten, was unmöglich ist. Und so kann unser Verstand weder aktuell noch habituell unendlich vieles erkennen, sondern nur potenziell, wie erklärt worden.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß, wie oben erklärt worden, q. 7, art. 1, Gott unendlich genannt wird, wie die Form, die durch keine Materie begrenzt ist: bei den materiellen Dingen aber wird etwas unendlich genannt auf Grund des Mangels einer formalen Begrenzung. Und weil die Form an sich bekannt ist, die Materie aber ohne Form unbekannt, so ist die Folge davon, daß das materielle Unendliche an sich unbekannt ist. Das formelle Unendliche aber, das heißt Gott, ist an sich bekannt für uns, aber unbekannt wegen der Unzulänglichkeit unseres Verstandes, der nach dem Stande des gegenwärtigen Lebens von Natur zur Erkenntnis des Materiellen geeignet ist. Und deshalb können wir in dem gegenwärtigen Leben Gott nur durch die materiellen Wirkungen erkennen. In dem zukünftigen aber wird die Unzulänglichkeit unseres Verstandes durch die Glorie aufgehoben werden, und dann werden wir Gott selbst in seiner Wesenheit sehen können, jedoch ohne daß wir ihn ergründen.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß unser Verstand von Natur darauf angelegt ist, die Arten durch Abstraktion von den Phantasmen zu erkennen. Und deshalb kann man diejenigen Arten der Zahlen und Figuren, die man sich nicht mit der Phantasie vorgestellt hat, weder aktuell noch habituell erkennen, außer etwa in genere und in den allgemeinen Prinzipien, und das heißt potenziell und verworren erkennen.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß, wenn zwei Körper an einem Orte wären, oder mehrere, sie nicht sukzessiv in den Ort einzutreten brauchten, so daß das an dem Orte Befindliche auf diese Weise durch die Aufeinanderfolge des Eintritts gezählt würde. Aber die intelligibeln Bilder treten sukzessiv in unseren Verstand ein, weil nicht vieles zugleich aktuell gedacht wird. Und deshalb müssen die Bilder in unserem Ver-

stande gezählt sein und können nicht der Zahl nach unendlich sein.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß, wie unser Verstand an Kraft unendlich ist, er so auch Unendliches erkennt. Denn seine Kraft ist unendlich, sofern sie nicht durch eine körperliche Materie begrenzt ist. Und er erkennt das Allgemeine, das von der individuellen Materie abstrahiert ist, und infolgedessen bei keinem Individuum endigt, sondern, soviel an ihm liegt, auf unendlich viele Individuen sich erstreckt.

DRITTER ARTIKEL

Ob der Verstand das Zufällige erkennt

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß der Verstand nicht das Zufällige erkennt. Denn, wie es Ethic. Nic. 6, 6 per totum heißt, gehen der Verstand und die Weisheit und die Wissenschaft nicht auf das Zufällige, sondern auf das Notwendige.

2. Außerdem, wie es Physik 4, 12. 221b 29f. heißt, „wird alles das, was bald ist, bald nicht ist, durch die Zeit gemessen". Der Verstand abstrahiert aber von der Zeit, wie auch von den anderen Bedingungen der Materie. Da es mithin dem Zufälligen eigentümlich ist, daß es bald ist und bald nicht ist, so scheint es, daß das Zufällige nicht vom Verstand erkannt wird.

Aber dem steht entgegen: alle Wissenschaft ist im Verstande. Aber einige Wissenschaften gehen auf das Zufällige, wie die Moralwissenschaften, die auf die dem freien Willen unterstehenden menschlichen Handlungen gehen, und auch die Naturwissenschaften, in bezug auf den Teil, der von dem Entstehenden und Vergehenden handelt. Also erkennt der Verstand das Zufällige.

Ich antworte, man müsse sagen, daß man das Zufällige in zweifacher Weise betrachten kann. Einmal,

sofern es zufällig ist. Dann, sofern sich in ihm etwas Notwendiges findet. Denn nichts ist so sehr zufällig, daß es nichts Notwendiges an sich hat. Wenn z. B. Sokrates läuft, so ist das zwar an sich zufällig, aber das Verhältnis des Laufs zur Bewegung ist notwendig: denn es ist notwendig, daß Sokrates sich bewegt, wenn er läuft.

Jegliches ist aber seitens der Materie zufällig, weil zufällig ist was sein und nicht sein kann; das Können und Vermögen aber gehört der Materie an. Die Notwendigkeit aber folgt dem Formcharakter, weil das, was auf die Form folgt, dem Ding notwendig anhaftet. Die Materie ist aber das Prinzip der Individuation: die allgemeine Natur aber wird gewonnen durch Abstraktion der Form von der individuellen Materie. Es ist aber oben erklärt worden, art. 1, daß an sich und unmittelbar der Verstand auf das Allgemeine geht, der Sinn aber auf das Einzelne, worauf auch mittelbar gewissermaßen der Verstand geht, wie oben erklärt worden, ebd. So wird folglich das Zufällige, sofern es zufällig ist, unmittelbar zwar durch den Sinn, mittelbar aber von dem Verstande erkannt, die allgemeinen und notwendigen Momente des Zufälligen aber werden mit dem Verstand erkannt.

Sieht man daher auf die allgemeinen Momente des Gewußten, so gehen alle Wissenschaften auf das Notwendige. Sieht man aber auf die Dinge selbst, so geht in diesem Sinne die eine Wissenschaft auf das Notwendige, die andere auf das Zufällige.

Und daraus ergibt sich die Lösung auf die Einwürfe.

VIERTER ARTIKEL

Ob unser Verstand das Zukünftige erkennt

Das Vierte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand das Zukünftige erkennt. Denn unser Verstand erkennt durch die intelligibeln Bilder, die von dem Hier und Jetzt abstra-

hieren und sich so zu jeder Zeit gleichgültig verhalten. Er kann aber das Gegenwärtige erkennen. Also kann er das Zukünftige erkennen.

2. Außerdem, wenn der Mensch sein Bewußtsein verliert, kann er einiges Zukünftige erkennen, wie man an den Schlafenden und Wahnsinnigen sieht. Aber wenn er sein Bewußtsein verliert, erstarkt sein Verstand. Also erkennt der Verstand, so viel an ihm ist, das Zukünftige.

3. Außerdem, die intellektuelle Erkenntnis des Menschen ist wirkungskräftiger als jegliche Erkenntnis der Tiere. Aber es gibt Tiere, die manches Zukünftige erkennen, wie z. B. die Krähen durch häufiges Krächzen baldigen Regen anzeigen. Also kann um viel mehr der menschliche Verstand Zukünftiges erkennen.

Aber dem steht entgegen was Eccles. 8. 6, 7 gesagt wird: „Der Mensch quält sich sehr, weil er das Vergangene nicht erkennt, und durch eine Nachricht das Zukünftige nicht erfahren kann."

Ich antworte, man müsse sagen, daß man bezüglich der Erkenntnis des Zukünftigen dieselbe Unterscheidung machen muß, wie bezüglich der Erkenntnis des Zufälligen. Denn das Zukünftige selbst, wie es unter die Zeit fällt, ist ein Singuläres, das der menschliche Verstand nur durch Reflexion erkennt, wie oben erklärt worden, art. 1. Die Gründe des Zukünftigen aber können allgemein sein und durch Denken erfaßt werden, und von ihnen kann es auch Wissenschaften geben.

Um jedoch allgemein von der Erkenntnis des Zukünftigen zu reden, so muß man wissen, daß man das Zukünftige in zweifacher Weise erkennen kann: einmal in sich selbst, und dann in seinen Ursachen. In sich selbst kann das Zukünftige nur von Gott erkannt werden, für den es auch gegenwärtig ist, während es im Lauf der Dinge zukünftig ist, insofern als sein ewiges Schauen den ganzen Verlauf der Zeit zugleich umfaßt, wie oben erklärt worden, als von dem Wissen Gottes gehandelt wurde, q. 14, art. 13. — Aber sofern

es in seinen Ursachen ist, kann es auch von uns erkannt werden. Und wenn es in seinen Ursachen in der Weise ist, daß es notwendig aus ihnen hervorgeht, so erkennt man es mit wissenschaftlicher Gewißheit, wie der Astronom die bevorstehende Finsternis vorauserkennt. Wenn es aber so in seinen Ursachen existiert, daß es meistens aus ihnen hervorgeht, dann kann es durch mehr oder minder sichere Mutmaßung erkannt werden, je nachdem die Ursachen entweder mehr oder minder nach den Wirkungen inklinieren.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß dieser Grund von der Erkenntnis gilt, die auf dem allgemeinen Charakter der Ursache fußt, demgemäß das Zukünftige erkannt werden kann entsprechend der Art des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß die Seele, wie Augustinus Confess. 12 (De gen. ad litt., 12,13) spricht, in gewisser Art die Kraft eines Loses[75]) hat, so daß sie vermöge ihrer Natur das Zukünftige erkennen kann und darum, wenn sie sich von den körperlichen Sinnen zurückzieht und gewissermaßen zu sich selbst zurückkehrt, der Kenntnis der Zukunft teilhaftig wird. — Und diese Meinung wäre begründet, wenn wir annähmen, daß die Seele die Erkenntnis der Dinge auf Grund der Teilnahme an den Ideen gewänne, wie die Platoniker behaupteten, weil die Seele so vermöge ihrer Natur die allgemeinen Ursachen aller Wirkungen erkännte, aber durch den Leib behindert wird, und wenn sie daher von den Sinnen des Leibes abgezogen wird, erkennt sie die Zukunft.

Aber weil diese Erkenntnisweise für unseren Verstand nicht natürlich ist, sondern er vielmehr von Haus aus die Erkenntnis von den Sinnen empfängt, deshalb ist es für die Seele nicht naturgemäß, daß sie die Zukunft erkennt, wenn ihr die Sinne schwinden, sondern vielmehr, daß es durch Einwirkung gewisser höheren geistigen und körperlichen Ursachen geschieht; durch Einwirkung geistiger Ursachen, wie wenn kraft göttlicher Macht durch den Dienst der Engel der

menschliche Verstand erleuchtet und die Phantasmen so geordnet werden, daß er verschiedenes Zukünftige erkennt, oder auch wenn durch Wirkung der Dämonen in der Phantasie eine Bewegung geschieht, um verschiedenes Zukünftige anzuzeigen, was die Dämonen erkennen, wie oben erklärt worden, q. 57, art. 3. Solche Einwirkungen geistiger Ursachen kann aber die Seele von Natur eher aufnehmen, wenn sie den Sinnen entfremdet ist. Denn dadurch nähert sie sich den geistigen Substanzen und wird freier von äußeren Störungen. — Es kann aber auch durch Einwirkung der höheren körperlichen Ursachen geschehen. Denn es liegt am Tage, daß die höheren Körper einen Einfluß auf die niederen Körper haben. Daher ist, da die sensitiven Kräfte in körperlichen Organen wirken, die Folge, daß vermöge der Einwirkung der himmlischen Körper in gewisser Weise die Phantasie eine Veränderung erfährt. Da somit die himmlischen Körper Ursache vieles Zukünftigen sind, so treten in der Einbildungskraft gewisse Zeichen von Zukünftigem auf. Diese Zeichen werden aber bei Nacht und im Schlafe eher wahrgenommen als am Tag und im wachen Zustande, weil, wie es de Somn. et Vigil. (de Divinat. per Somn. 2. 464a 12ff.) heißt, „die Bewegungen am Tage eher verwehen; denn die Nachtluft ist weniger stürmisch, weil die Nächte stiller sind. Und sie machen wegen des Schlafes auf den Körper Eindruck, weil kleine innere Bewegungen von den Schlafenden stärker als von den Wachenden gefühlt werden. Diese Bewegungen aber rufen Phantasiebilder hervor, aus denen man die Zukunft voraussieht."

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die Tiere nichts über die Phantasie hinaus haben, was die Phantasmen ordnete, wie die Menschen die Vernunft haben, und darum folgt die Phantasie der Tiere vollständig dem Eindruck, der von den Himmelskörpern ausgeht. Und deshalb kann aus den Bewegungen der Tiere einiges Zukünftige, wie Regen und dergl., eher erkannt werden als aus den Bewegungen der Menschen, die sich von

vernünftiger Überlegung leiten lassen. Darum sagt der Philosoph in dem Buche über Schlafen und Wachen (De Divinat per somn., ebenda 464a 19—27), daß „einige ganz dumme Menschen[76]) (*ἐκστατικοί*) am meisten Vorgesichte haben, weil ihr Verstand von keinen Sorgen beschwert, sondern gleichsam öde und vollständig leer ist, so daß er jedem Eindruck blindlings folgt".

VIERTE FRAGE

Wie die Denkseele sich selbst und das, was in ihr ist, erkennt

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 87)

Darauf müssen wir betrachten, wie die Denkseele sich selbst erkennt, und das, was in ihr ist.

Und in bezug hierauf fragt es sich um vier Dinge.

1. Ob sie sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt.
2. Wie sie die in ihr vorhandenen habituellen Eigenschaften erkennt.
3. Wie der Verstand seinen eigenen Akt erkennt.
4. Wie er den Akt des Willens erkennt.

ERSTER ARTIKEL

Ob die intellektive Seele sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt

Das Erste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die intellektive Seele sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt. Denn Augustinus sagt de Trin. 9, 3, daß „der Geist sich selbst durch sich selbst kennt, weil er unkörperlich ist".

2. Außerdem, der Engel und die menschliche Seele kommen in der Gattung der intellektuellen Substanz überein. Aber der Engel denkt sich selbst durch seine Wesenheit. Also auch die menschliche Seele.

3. Außerdem: „in dem, was ohne Materie ist, ist der denkende Verstand und was gedacht wird, dasselbe", wie es de Anima 3, 4. 430a 3f. heißt. Aber der menschliche Geist ist ohne Materie; denn er ist nicht

der Aktus oder die Wirklichkeit eines Körpers, wie oben erklärt worden, q. 76, art. 1. Also ist in dem menschlichen Geiste der denkende Verstand und was gedacht wird, dasselbe. Also erkennt er sich durch seine Wesenheit.

Aber dem steht entgegen, was de Anima 3, 4. 430a 2f. gesagt wird, daß „der Intellekt sich selbst so erkennt wie auch das andere (Intelligible)[77]". Aber das andere erkennt er nicht durch dessen Wesenheiten, sondern durch dessen Bilder. Also erkennt er auch sich nicht durch seine Wesenheit.

Ich antworte, man müsse sagen, daß jegliches erkennbar ist, sofern es aktuell, und nicht sofern es potenziell ist, wie es Metaphysik 9, 9. 1051a 21 bis Ende d. Kap. heißt: denn etwas ist so seiend und wahr, wie es aktuell ist. Und das tritt klar bei den sinnlichen Dingen zutage: denn das Gesicht nimmt nicht das potenziell Farbige, sondern das aktuell Farbige wahr. Und ebenso ist es bei dem Verstande klar, daß er, soweit er die materiellen Dinge erkennt, nur erkennt was aktuell ist, und daher kommt es, daß er den Urstoff nicht erkennt, außer gemäß seinem Verhältnis zur Form, wie Physik 1, 7. 191a 7—12 erklärt wird[78]. Und deshalb verhält sich auch bei den unstofflichen Substanzen, wie jede von ihnen sich dazu verhält, daß sie durch ihre Wesenheit aktuell ist, so dazu, daß sie durch ihre Wesenheit intelligibel ist.

Die Wesenheit Gottes folglich, die reine und vollkommene Wirklichkeit ist, ist schlechthin und vollkommen an und für sich intelligibel. Und daher denkt Gott durch seine Wesenheit nicht nur sich selbst, sondern auch alles. — Die Wesenheit des Engels aber steht zwar in der Gattung des Intelligibeln als Wirklichkeit, aber nicht als reine und vollständige Wirklichkeit. Und deshalb wird sein Denken durch seine Wesenheit nicht erschöpft. Denn wenn der Engel sich auch durch seine Wesenheit denkt, so kann er doch nicht alles durch seine Wesenheit erkennen, sondern er erkennt das von sich Verschiedene durch dessen

Bilder. — Der menschliche Verstand aber verhält sich in der Gattung des Intelligibeln nur wie potenziell seiend, wie auch der Stoff sich in der Gattung der sinnlichen Dinge verhält, und daher wird er „der mögliche" genannt, de Anima 3, 4. 429 a 22. So verhält er sich also, in seiner Wesenheit betrachtet, als ein potenziell Intelligibles. Und daher hat er aus sich selbst das Vermögen zu denken, nicht aber gedacht zu werden, außer insofern er aktuell wird. Denn so setzten auch die Platoniker die Ordnung der intelligibeln Dinge über die Ordnung der Intellekte: denn der Intellekt denkt nicht außer durch Teilnahme an dem Intelligibeln, das Teilnehmende aber steht nach ihnen unter dem, woran es teilnimmt.

Wenn der menschliche Verstand mithin durch Teilnahme an den getrennten intelligibeln Formen aktuell würde, wie die Platoniker behaupteten, so würde er vermöge dieser Teilnahme an den unkörperlichen Dingen sich selbst denken. Aber weil es unserem Verstande im Stand des gegenwärtigen Lebens natürlich ist, auf das Stoffliche und Sinnliche hinzublicken, wie oben erklärt worden, q. 84, art. 7, so folgt, daß er sich selbst insofern denkt, als er durch die Bilder aktuell wird, die vermöge des Lichtes des wirkenden Verstandes vom Sinnlichen abstrahiert werden, eines Lichtes, das der Aktus des Intelligibeln selbst, und durch Vermittlung der Bilder der Aktus des intellectus possibilis ist. Nicht also durch seine Wesenheit, sondern durch seinen Akt oder seine Tätigkeit geschieht es, daß unser Verstand sich erkennt.

Und das in zweifacher Weise. Einmal, im einzelnen, sofern Sokrates oder Plato erkennt, daß er eine intellektive Seele hat, weil er erkennt, daß er denkt.

Sodann, im allgemeinen, sofern wir die Natur des menschlichen Geistes aus dem Akte des Verstandes abnehmen. Aber es ist wahr, daß dieses unser Urteil und die Wirkungskraft dieser Erkenntnis, die uns die Natur der Seele offenbart, uns vermöge der Ableitung des Lichtes unseres Verstandes von der göttlichen

Wahrheit zukommt, in der die Gründe aller Dinge enthalten sind, wie oben erklärt worden, q. 84, art. 5. Und daher sagt auch Augustin de Trin. 9, 6: „Wir schauen die unverletzliche Wahrheit, nach der wir vollkommen, so weit wir können, bestimmen, nicht wie beschaffen der Sinn eines jeden sei, sondern wie beschaffen er gemäß den ewigen Gründen sein müßte[79])". Es ist aber ein Unterschied zwischen diesen beiden Weisen der Erkenntnis. Um über den Geist die erste Erkenntnis zu haben, genügt die bloße Gegenwart des Geistes, die das Prinzip des Aktes ist, durch den der Geist seiner selbst inne wird. Und darum sagt man, daß er sich durch seine Gegenwart erkennt. Um aber von dem Geiste die zweite Erkenntnis zu haben, genügt seine Gegenwart nicht, sondern es wird dazu eine angestrengte und subtile Untersuchung erfordert. Daher kennen auch manche die Natur der Seele nicht, und viele haben auch bezüglich der Natur der Seele geirrt. Darum sagt Augustin de Trinit. 10, 9 von einer solchen dem Geiste zugekehrten Untersuchung: „Der Geist möge trachten, sich nicht wie einen Abwesenden zu sehen, cernere, sondern sich wie einen Gegenwärtigen zu unterscheiden, discernere", das heißt sich bemühen, den Unterschied zwischen sich und anderen Dingen zu erkennen, was so viel ist als sein Wesen und seine Natur erkennen.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß der Geist sich selbst durch sich selbst kennt, weil er am Ende zur Erkenntnis seiner selbst gelangt, wenn auch durch seinen Akt. Denn er selbst ist es, der erkannt wird, weil er selbst sich selbst liebt, wie ebendort beigefügt wird[80]). Es kann nämlich in zweifachem Sinne gesagt werden, daß etwas durch sich selbst bekannt ist, entweder weil man seine Kenntnis durch nichts anderes gewinnt, wie man von den ersten Prinzipien als durch sich bekannten spricht, oder weil es nicht mitfolgend erkennbar ist, wie die Farbe an und für sich sichtbar ist, die Substanz aber mitfolgend[81]).

Auf das Zweite ist zu sagen, daß das Wesen des

Engels der Gattung des Intelligibeln als Aktus, Wirklichkeit, angehört, und sich deshalb sowohl als denkender Verstand wie als Gedachtes verhält. Und daher erfaßt der Engel seine Wesenheit durch sich selbst. Nicht aber der menschliche Verstand, der entweder dem Intelligibeln gegenüber ganz potenziell ist, wie der intellectus possibilis, oder Aktus des Intelligibeln, das von den Phantasmen abstrahiert wird, wie der intellectus agens[82]).

Auf das Dritte ist zu sagen, daß jenes Wort des Philosophen bei jedem Verstand ohne Unterschied wahr ist. Denn wie der Sinn in Wirklichkeit das Sinnliche ist, wegen der Ähnlichkeit mit dem Sinnlichen, die die Form des Sinnes in Wirklichkeit ist, so ist der Verstand in Wirklichkeit das Verstandene in Wirklichkeit, wegen der Ähnlichkeit mit dem gedachten Ding, die die Form des Verstandes in Wirklichkeit ist. Und deshalb wird der menschliche Verstand, der durch das Bild des verstandenen Dinges ein Verstand in Wirklichkeit wird, durch eben dieses Bild als durch seine Form verstanden. Es ist aber dasselbe zu sagen, daß „in dem, was ohne Materie ist, Verstand und Verstandenes dasselbe ist", und zu sagen, daß „in dem, was in Wirklichkeit verstanden wird, Verstand und Verstandenes dasselbe ist". Denn dadurch ist etwas in Wirklichkeit verstanden, daß es ohne Materie ist. Aber darin liegt ein Unterschied, daß die Wesenheiten gewisser Substanzen ohne Materie sind, wie die getrennten Wesen, die wir Engel nennen, deren jedes verstanden und verstehend zugleich ist: aber einige Dinge gibt es, bei denen nicht die Wesenheiten, sondern nur die von ihnen abstrahierten Bilder ohne Materie sind. Darum sagt auch der Kommentator (Averroës) zum dritten Buche de Anima, Comment. 15, daß der angeführte Satz nur für die getrennten Substanzen Wahrheit hat: denn in ihnen erwahrt sich gewissermaßen, was sich in anderen Dingen nicht erwahrt, wie erklärt worden[83]) (in d. Antw. auf d. Zweite).

ZWEITER ARTIKEL

Ob unser Verstand die habituellen Eigenschaften[84]) der Seele durch deren Wesenheit erkennt

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand die habituellen Eigenschaften der Seele durch deren Wesenheit erkennt. Denn Augustin sagt de Trin. 13, 1: „Der Glaube wird in dem Herzen, in dem er ist, nicht so gesehen, wie die Seele eines anderen Menschen an den Bewegungen des Körpers gesehen wird, sondern das sicherste Wissen besitzt ihn, und der laute Ruf des Gewissens bezeugt ihn.“ Und ebenso wie mit dem Glauben verhält es sich mit den anderen habituellen Bestimmungen der Seele. Also werden die habituellen Bestimmungen der Seele nicht durch die Tätigkeiten, sondern durch sich selbst erkannt.

2. Außerdem, die stofflichen Dinge, die außerhalb der Seele sind, werden dadurch erkannt, daß ihre Bilder auf gegenwärtige Weise in der Seele sind, und deshalb sagt man, daß sie durch ihre Bilder erkannt werden. Aber die habituellen Bestimmungen der Seele sind auf gegenwärtige Weise durch ihre Wesenheit in der Seele. Also werden sie durch ihre Wesenheit erkannt.

3. Außerdem: „das, weswegen jegliches die und die Beschaffenheit hat, hat dieselbe noch mehr“, Zweite Analytik, 1. 2. 72a 29f. Aber die anderen Dinge werden von der Seele wegen der habituellen Bestimmungen und der Gedankenbilder erkannt. Also werden diese von der Seele noch mehr durch sie selbst erkannt.

Aber dem steht entgegen: der Habitus ist Prinzip des Aktus, wie auch die Potenz. Aber, wie es de Anima 2, 4. 415a 18ff. heißt, „die Tätigkeiten und die Handlungen sind begrifflich früher als die Vermögen“. Also sind sie aus demselben Grunde früher als die habituellen Bestimmungen. Und so werden die habituellen Bestimmungen durch die Akte erkannt, wie auch die Potenzen oder Vermögen.

Ich antworte, man müsse sagen, daß der Habitus gewissermaßen die Mitte zwischen der reinen Potenz und dem reinen Akt ist. Es wurde aber schon erklärt (im vorigen Artikel), daß nichts erkannt wird, außer sofern es aktuell ist. So ist also, soweit der Habitus von dem vollkommenen Aktus entfernt ist, er ebenso weit davon entfernt, durch sich selbst erkennbar zu sein; vielmehr muß er durch seine Betätigung erkannt werden, sei es, daß man den Besitz des Habitus daraus abnimmt, daß man sich den dem Habitus eigentümlichen Akt setzen sieht, sei es, daß man die Natur und Art des Habitus aus der Betrachtung des Aktus abzuleiten sucht. Und die erste Erkenntnis des Habitus kommt durch die bloße Gegenwart des Habitus zustande, weil er eben durch seine Gegenwart den Akt verursacht, in dem er sogleich erfaßt wird. Die zweite Erkenntnis des Habitus aber kommt durch angestrengte Forschung zustande, wie es vorhin vom Geiste erklärt worden.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß, wenn auch der Glaube nicht durch äußere Bewegungen des Leibes erkannt wird, er doch von seinem Inhaber durch den inneren Akt des Herzens wahrgenommen wird. Denn niemand weiß, daß er den Glauben hat, außer sofern er wahrnimmt, daß er glaubt.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß die habituellen Bestimmungen in unserem Verstande gegenwärtig sind, nicht als Objekte des Verstandes — denn das Objekt unseres Verstandes ist im Stand des gegenwärtigen Lebens die Natur des stofflichen Dinges, wie oben erklärt worden, q. 84, art. 7; q. 85, art. 8; q. 86, art. 2 —, sondern sie sind im Verstande gegenwärtig als das, wodurch der Verstand denkt[85]).

Auf das Dritte ist zu sagen, daß, wenn es heißt: „das, weswegen jegliches eine Beschaffenheit hat, hat sie in höherem Grade", das gilt, wenn man es von dem versteht, was zu Einer Ordnung gehört, nämlich zu Einer Gattung der Ursache, wie z. B., wenn man sagt, die Gesundheit sei des Lebens wegen, daraus folgt,

daß das Leben begehrenswerter ist. Versteht man es aber von solchem, was zu verschiedenen Ordnungen gehört, so gilt es nicht. So folgt z. B., wenn man sagt: Die Gesundheit ist, d. h. ist vorhanden, wegen der Arznei, darum nicht, daß die Arznei begehrenswerter sei, weil die Gesundheit in der Ordnung der Zwecke steht, die Arznei aber in der Ordnung der wirkenden Ursachen. Wenn wir mithin so zwei Dinge nehmen, deren jedes durch sich zu der Ordnung der Erkenntnisobjekte gehört, so wird das, wegen dessen ein anderes erkannt wird, mehr bekannt sein, wie die Prämissen bekannter sind als die Schlußsätze. Der Habitus gehört aber nicht zu der Ordnung der Objekte, sofern er Habitus ist, und es wird nicht wegen des Habitus wie wegen des erkannten Objektes etwas erkannt, sondern wie wegen der Verfassung oder Form, durch die der Erkennende erkennt: und deshalb ist der Grund nicht schicklich[86].

DRITTER ARTIKEL

Ob der Verstand seine eigene Tätigkeit erkennt

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß der Verstand seine eigene Tätigkeit nicht erkennt. Denn eigentlich wird das erkannt, was das Objekt des erkennenden Vermögens ist. Aber der Akt ist von dem Objekt verschieden. Also erkennt der Verstand seinen Akt oder seine Tätigkeit nicht.

2. Außerdem, alles, was erkannt wird, wird durch einen Akt erkannt. Wenn mithin der Verstand seinen Akt erkennt, so erkennt er ihn durch einen Akt, und diesen Akt wieder durch einen anderen Akt. Man wird also ins Unendliche fortschreiten, was unmöglich scheint.

3. Außerdem, wie sich der Sinn zu seinem Akt verhält, so auch der Verstand. Aber der Einzelsinn nimmt seinen Akt nicht wahr, sondern das kommt dem Gemeinsinn zu, wie es de Anima 3, 2 Anf. und, soweit

die Wahrnehmung des Aktes dem Gemeinsinn vindiziert wird, im ganzen 2. K., heißt. Also erkennt auch der Verstand seinen Akt nicht.

Aber dem steht entgegen was Augustin de Trin. 10, 11 sagt: „Ich denke, daß ich denke“. Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie schon erklärt worden, art. 1, 2, jedes erkannt wird, sofern es aktuell oder in Wirklichkeit ist. Die letzte Vollendung des Verstandes ist aber seine Tätigkeit. Denn sie ist nicht wie eine nach etwas anderem zielende Betätigung, die da die Vollendung des Gewirkten oder des Werkes wäre, wie die Erbauung die Vollendung des Gebauten, sondern sie bleibt in dem Tätigen als seine Vollkommenheit und seine Wirklichkeit, wie es Metaphysik 9, 8. 1050a 34ff. heißt. Das ist also das Erste, was über den Verstand gedacht wird, nämlich sein Denken selbst.

Aber in dieser Beziehung verhalten sich die verschiedenen Intellekte verschieden. Es gibt einen Verstand, den göttlichen, der sein Denken selbst ist. Und so ist es in Gott dasselbe, daß er denkt, er denke, und daß er seine Wesenheit denkt; denn seine Wesenheit ist sein Denken. — Es gibt aber einen anderen Verstand, den des Engels, der nicht sein Denken ist, wie oben erklärt worden, q. 79, art. 1; aber dennoch ist das erste Objekt seines Denkens seine Wesenheit. Und wenn es deshalb auch in dem Engel begrifflich etwas anderes ist, daß er sein Denken denkt und daß er seine Wesenheit denkt, so denkt er doch beides zugleich und in einem Akt. Denn das Denken seiner Wesenheit ist die eigentümliche Vollkommenheit seiner Wesenheit, das Ding wird aber mit seiner Vollkommenheit zugleich und in einem Akt gedacht. — Es gibt aber noch einen anderen Verstand, nämlich den menschlichen, der weder sein Denken ist, noch an seiner Wesenheit selbst das erste Objekt seines Denkens hat, sondern an etwas Äußerem, nämlich der Natur des stofflichen Dinges. Und deshalb ist das, was von dem menschlichen Verstand zuerst erkannt wird, ein der-

artiges Objekt; und sekundär wird der Akt selbst erkannt, in dem das Objekt erkannt wird; und durch den Akt wird der Verstand selbst erkannt, dessen Vollkommenheit das Denken ist. Und deshalb sagt der Philosoph (de Anima 2, 4. 415a 14—22), daß die Objekte früher erkannt werden als die Akte und die Akte früher als die Vermögen[87]).

Auf das Erste ist also zu sagen, daß das Objekt des Verstandes ein Allgemeines ist, nämlich das Seiende und das Wahre, unter dem auch der Akt des Denkens selbst begriffen ist. Und daher kann der Verstand seinen Akt denken. Aber nicht zuerst. Denn es ist auch nicht, in dem gegenwärtigen Stande, jedes Seiende und Wahre das erste Objekt unseres Verstandes, sondern das Seiende und Wahre, wie es sich nach dem Gesagten, q. 84, art. 7, in den stofflichen Dingen darstellt, von denen aus er zur Erkenntnis alles anderen gelangt.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß das menschliche Denken selbst nicht der Aktus und die Vollkommenheit der gedachten stofflichen Natur ist, so daß auf diese Weise die Natur des stofflichen Dinges und das Denken zugleich gedacht werden könnte, wie das Ding mit seiner Vollkommenheit in einem Akt gedacht wird. Und daher ist es ein anderer Akt, in dem der Verstand den Stein denkt, und ein anderer, in dem er denkt, daß er den Stein denkt, usw. Und es ist nicht unangemessen, wenn potenziell unendlich vieles im Verstande ist, wie oben erklärt worden, q. 86, art. 2.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß der Einzelsinn wahrnimmt auf Grund der Veränderung des stofflichen Organs durch das äußere sinnenfällige Objekt. Es ist aber nicht möglich, daß etwas Stoffliches sich selbst verändert, sondern eines wird durch das andere verändert. Und deshalb wird der Akt des Einzelsinnes vom Gemeinsinn wahrgenommen[88]). Aber der Verstand denkt nicht auf Grund der materiellen Veränderung des Organs. Und darum fehlt hier die Ähnlichkeit.

VIERTER ARTIKEL

Ob der Verstand den Akt des Willens erkennt

Das Vierte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß der Verstand nicht den Akt des Willens erkennt. Denn vom Verstand wird nichts erkannt, wenn es nicht irgendwie im Verstand gegenwärtig ist. Aber der Akt des Willens ist in dem Verstand nicht gegenwärtig, da sie verschiedene Vermögen sind. Also wird der Akt des Willens vom Verstand nicht erkannt.

2. Außerdem, der Akt hat die Art vom Objekt. Aber das Objekt des Willens ist vom Objekt des Verstandes verschieden. Also hat auch der Akt des Willens eine vom Objekt des Verstandes verschiedene Art. Er wird also vom Verstand nicht erkannt.

3. Außerdem, Augustin läßt Confess. 10, 17 die Affektionen der Seele erkannt werden, „weder durch Bilder, wie die Körper, noch durch die Gegenwart, wie die Künste, sondern durch gewisse Begriffe, notiones". Es scheinen aber keine anderen Begriffe der Dinge in der Seele sein zu können, als entweder die Wesenheiten der erkannten Dinge oder deren Bilder. Also erscheint es unmöglich, daß der Verstand die Affektionen der Seele erkennt, die Akte des Wollens sind.

Aber dem steht entgegen was Augustin de Trin. 10, 11 sagt: „Ich erkenne, daß ich will."

Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie oben erklärt worden, q. 69, art. 1, der Akt des Willens nichts anderes ist als eine gewisse Neigung, die auf die gedachte Form folgt, wie die natürliche Strebung, appetitus naturalis, eine Neigung ist, die auf die natürliche Form folgt. Die Neigung eines jeden Dinges ist aber in dem Ding nach seiner Weise. Und daher ist die natürliche Neigung in dem Naturding naturhaft, und die Neigung, die die sinnliche Strebung ist, ist in dem sinnlich Empfindenden auf sinnliche Weise, und ebenso ist die vernünftige Neigung, die ein Akt des Willens

ist, in dem Denkenden, wie in seinem Prinzip und eigentümlichen Träger, auf intelligible Weise. Und daher bedient sich auch der Philosoph dieser Weise zu reden in de Anima 3, 9. 432b 5, „der Wille sei in der Vernunft[89])“. Was aber in einem Denkenden auf intelligible Weise ist, wird folgerichtig von ihm gedacht. Und daher wird der Akt des Willens von dem Verstande gedacht, sowohl insofern, als man wahrnimmt, daß man will, als auch insofern, als man die Natur dieses Aktes erkennt, und mithin die Natur des Prinzips, das der Habitus oder das Vermögen ist.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß jener Grund gültig wäre[90]), wenn Wille und Verstand, wie sie verschiedene Vermögen sind, auch dem Subjekt nach verschieden wären. Denn so wäre das, was im Willen ist, vom Verstand abwesend. Nun aber, da beides in der einen Substanz der Seele wurzelt, und das eine sozusagen das Prinzip des anderen ist, ist folgerichtig was im Wollen ist, gewissermaßen auch im Verstand.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß das Gute und das Wahre, die Objekte des Willens und des Verstandes, zwar begrifflich verschieden sind, jedoch das eine unter dem anderen begriffen ist, wie oben erklärt worden, q. 16, art. 4, ad 1; q. 82, art. 4, ad 1. Denn das Wahre ist etwas Gutes, und das Gute ist etwas Wahres[91]). Und deshalb fällt was des Willens ist, unter den Verstand, und was des Verstandes ist, kann unter den Willen fallen.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die seelischen Affekte weder durch die Ähnlichkeit allein im Verstande sind, wie die Körper, noch durch die Gegenwart, wie im Subjekt, nach Art der Künste, sondern wie die Folge in dem Grunde, in dem man den Begriff der Folge hat. Und deshalb sagt Augustin, daß die Affekte der Seele durch gewisse Begriffe in dem Gedächtnis sind[92]).

FÜNFTE FRAGE

Wie die menschliche Seele das erkennt, was über ihr ist

(Summa Theologica, pars 1, quaestio 88)

Darauf müssen wir betrachten, wie die menschliche Seele das erkennt, was über ihr ist, nämlich die unstofflichen Substanzen.

Und in bezug hierauf fragt es sich um drei Dinge:

1. ob die menschliche Seele im Stande des gegenwärtigen Lebens die unstofflichen Substanzen, die wir Engel nennen, durch sie selbst erkennen kann,
2. ob sie zu ihrer Erkenntnis durch die Erkenntnis der stofflichen Dinge gelangen kann,
3. ob Gott das ist, was zuerst von uns erkannt wird.

ERSTER ARTIKEL

Ob die menschliche Seele im Stande des gegenwärtigen Lebens die unstofflichen Substanzen durch sie selbst erkennen kann

Das Erste wird so angegangen.

1. Es scheint, daß die menschliche Seele im Stande des gegenwärtigen Lebens die unstofflichen Wesen durch sie selbst erkennen kann. Denn Augustin sagt de Trin. 9, 3: „Der Geist selbst gewinnt, wie die Begriffe der körperlichen Dinge durch die Sinne des Körpers, so die der unkörperlichen Dinge durch sich selbst.“ Dieser Art sind aber die unstofflichen Substanzen. Also erkennt der Geist die unstofflichen Substanzen.

2. Außerdem: Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Aber der menschliche Geist gleicht den unstofflichen Dingen mehr als den stofflichen, da der Geist selbst unstofflich ist, wie aus dem früher Gesagten erhellt, q. 76, art. 1. Da also unser Geist die stofflichen Dinge erkennt, erkennt er noch viel mehr die unstofflichen Dinge.

3. Außerdem: daß das, was an sich am meisten sinnlich wahrnehmbar ist, nicht am meisten von uns wahrgenommen wird, kommt daher, daß das Übermaß des Sinnlichen den Sinn zerstört. Aber das Übermaß des Intelligibeln zerstört nicht den Verstand, wie es de Anima 3, 4. 429 b 3 f. heißt. Also ist das, was an sich am meisten intelligibel ist, auch für uns am meisten intelligibel. Da aber die stofflichen Dinge nur intelligibel sind, weil wir sie aktuell intelligibel machen, so sind offenbar die Substanzen, die ihrer Natur nach unstofflich sind, am meisten an sich intelligibel. Also werden sie viel mehr von uns erkannt als die stofflichen Dinge.

4. Außerdem, der Kommentator sagt zu II Metaphysik, Comment. 1, daß, wenn die abstrakten Substanzen von uns nicht erkannt werden könnten, „die Natur müßig geschaffen hätte, weil sie das gemacht hat, was von Natur an sich gedacht wird, und doch nicht von einem anderen gedacht wird". Aber in der Natur ist nichts müßig oder umsonst. Also können die unstofflichen Substanzen von uns erkannt werden.

5. Außerdem, wie sich der Sinn zum Sinnlichen verhält, so verhält sich der Verstand zu dem Intelligibeln. Aber unser Gesicht kann alle Körper sehen, seien es die höheren und unvergänglichen, oder die niederen und vergänglichen. Also kann unser Verstand alle intelligibeln Substanzen erkennen, sowohl die höheren wie die unstofflichen.

Aber dem steht entgegen, was Sap. 9, 16 gesagt wird: „Wer wird erforschen was im Himmel ist?" Nun heißt es aber von den Substanzen dieser Art, daß sie im Himmel sind, nach dem Wort bei Matth. 18, 10:

„Ihre Engel im Himmel" usw. Also können die unstofflichen Substanzen nicht durch menschliche Forschung erkannt werden.

Ich antworte, man müsse sagen, daß nach der Meinung Platos die unstofflichen Substanzen nicht nur von uns erkannt werden, sondern auch das von uns zuerst Erkannte sind. Denn Plato behauptete, daß die subsistierenden unstofflichen Formen, die er Ideen nannte, das eigentümliche Objekt unseres Verstandes seien, cf. q. 84, art. 1: und so werden sie von uns zuerst und an sich erkannt[93]). Jedoch kehrt die Erkenntnis der Seele sich zu den stofflichen Dingen, sofern mit dem Verstande die Phantasie und die sinnliche Wahrnehmung verbunden ist. Je mehr daher der Verstand gereinigt ist, desto mehr erfaßt er die intelligible Wahrheit des Unstofflichen.

Aber nach der Meinung des Aristoteles, für die eher die Erfahrung spricht, hat unser Verstand im Stand des gegenwärtigen Lebens die natürliche Richtung auf die Naturen der stofflichen Dinge, und daher denkt er nichts, ohne sich zu den Phantasmen hinzuwenden, wie aus unseren Erklärungen erhellt, cf. q. 84, art 7. Und so leuchtet ein, daß wir die unstofflichen Substanzen, die nicht unter den Sinn und die Einbildung fallen, nach unserer erfahrungsmäßigen Erkenntnisweise nicht zuerst und an sich denken können.

Indessen behauptet Averroës gleichwohl im Kommentar zum 3. Buche de Anima, Comm. 36 in digressione, daß der Mensch am Ende in diesem Leben dazu gelangen kann, die getrennten Substanzen zu erkennen, durch den Anschluß (continuatio) oder die Verbindung einer getrennten Substanz mit uns[94]), die er intellectus agens, wirkender Verstand, nennt, ein Verstand, der, da er eine getrennte Substanz ist, naturgemäß die getrennten Substanzen erkennt. Und wenn er daher vollkommen mit uns verbunden ist, so daß wir vollkommen durch ihn denken können, so werden auch wir die getrennten Substanzen erkennen, wie wir jetzt durch den mit uns verbundenen und vereinigten potenzialen

Verstand, den intellectus possibilis, die stofflichen Dinge erkennen und denken. — Er läßt aber den intellectus agens so mit uns verbunden sein. Da wir durch den intellectus agens und das erforschte Intelligible erkennen, wie sich zeigt, wenn wir die Schlußsätze durch die verstandenen Prämissen erkennen, so muß sich der intellectus agens zu dem erforschten Intelligibeln entweder wie das Haupt-Agens zu den Werkzeugen oder wie die Form zum Stoff verhalten. Denn auf diese beiden Weisen wird eine Handlung zwei Prinzipien zugeschrieben: einerseits dem Haupt-Agens und dem Werkzeug, wie das Schneiden dem Handwerker und der Säge, anderseits der Form und dem Subjekt, wie das Wärmen der Wärme und dem Feuer. Aber auf beiderlei Weise wird sich der intellectus agens zu dem erforschten Intelligibeln verhalten wie die Vollkommenheit zu dem Perfektibeln und der Akt zur Potenz. Das Vollendete und die Vollkommenheit wird aber zugleich in etwas aufgenommen, wie das aktuell Sichtbare und das Licht in die Pupille. Und so werden denn das erforschte Intelligible und der intellectus agens in den intellectus possibilis zugleich aufgenommen. Und je mehr erforschtes Intelligible wir aufnehmen, desto mehr nähern wir uns der vollkommenen Vereinigung des intellectus agens mit uns. So daß, wenn wir alles Intelligible der theoretischen Forschung erkannt haben, der intellectus agens sich vollkommen mit uns vereinigen wird und wir durch ihn alles Stoffliche und Unstoffliche werden erkennen können. Und hierein setzt er die vollkommene Glückseligkeit des Menschen. — Es ist aber für unsere Frage gleichgültig, ob in jenem Stande der Glückseligkeit der intellectus possibilis die getrennten Substanzen durch den intellectus agens denkt, wie er selbst meint, oder ob, wie er den Alexander deutet, der intellectus possibilis die getrennten Substanzen nie denkt — weil nach Alexander der intellectus possibilis vergänglich ist —, sondern der Mensch die getrennten Substanzen durch den intellectus agens denkt[95].

Aber das Vorstehende ist unhaltbar. Erstens, weil, wenn der intellectus agens eine getrennt für sich bestehende Substanz ist, wir unmöglich formell durch sie denken können. Denn das, wodurch das Tätige formell tätig ist, ist die Form und die Wirklichkeit des Tätigen, da jedes Tätige tätig ist, sofern es wirklich ist, wie auch oben bezüglich des intellectus possibilis erklärt worden ist, cf. q. 76, art. 1.

Zweitens, weil auf die angegebene Weise, wenn der intellectus agens eine getrennte Substanz ist, er nicht nach seiner Substanz mit uns vereinigt wäre, sondern nur sein Licht, sofern man beim spekulativen Denken[96]) einen Anteil an demselben hat, und nicht nach den anderen Leistungen des (vorgeblichen) intellectus agens, so daß wir dadurch die unstofflichen Substanzen denken könnten. So vereinigt sich ja auch, wenn wir die Farbe von der Sonne beleuchtet sehen, nicht die Substanz der Sonne mit uns, so daß wir die Leistungen der Sonne wahrnehmen können, sondern das Licht der Sonne vereinigt sich mit uns nur so weit, daß wir die Farbe sehen.

Drittens, weil, gesetzt auch, daß auf die angegebene Weise die Substanz des intellectus agens mit uns vereinigt würde, man doch nicht behauptet, daß der intellectus agens auf Grund von einem Intelligibeln oder von zweien sich vollständig mit uns vereinigt, sondern auf Grund der Erkenntnis aller theoretischen Wissenschaft. Aber alle theoretische Wissenschaft bleibt hinter dem Vermögen des intellectus agens zurück, weil es viel mehr ist, die getrennten Substanzen zu erkennen als alles Stoffliche zu erkennen. Und man sieht daraus, daß auch nach Erkenntnis alles Stofflichen der intellectus agens nicht so mit uns vereinigt würde, daß wir durch ihn die getrennten Substanzen erkennen könnten.

Viertens, weil die Erkenntnis alles Stofflichen, das sich dem Denken fügt, kaum jemanden in dieser Welt beschieden ist, und so würde niemand oder nur wenige zur Glückseligkeit gelangen. Das

verstößt aber gegen den Philosophen, der Nic. Eth. 1, 10. 1099b 18—20 erklärt, daß „die Glückseligkeit ein allgemeines Gut ist, das allen zuteil werden kann, die nicht in bezug auf die Tugend gleichsam verstümmelt sind". — Es verstößt auch gegen die Vernunft, daß das Ziel einer Art von den unter der Art Befaßten nur in seltenen Fällen erreicht werden soll.

Fünftens, weil der Philosoph Eth. Nic. 1, 11. 1101a 14f. ausdrücklich sagt, daß die Glückseligkeit „eine Tätigkeit gemäß vollkommener Tugend ist". Und nachdem er, Buch 3—6, viele Tugenden aufgezählt und beschrieben hat, schließt er Buch 10, K. 7 Anf., daß das Endglück, bestehend in der Erkenntnis des höchsten Intelligibeln, auf der Tugend der Weisheit beruht, die er im 6. Buche, Kapitel 7 als das Haupt der spekulativen oder theoretischen Wissenschaften bezeichnet hatte. Daraus sieht man aber, daß Aristoteles das Endglück des Menschen in die Erkenntnis der getrennten Substanzen gesetzt hat, wie sie durch die spekulativen Wissenschaften erlangt werden kann, und nicht durch den von Einigen erdichteten Anschluß des intellectus agens an den Menschen oder seinen Verstand.

Sechstens, weil oben, q. 79, art. 4, gezeigt worden ist, daß der intellectus agens keine getrennte Substanz ist, sondern ein Vermögen der Seele, das sich aktiv auf dasselbe erstreckt, worauf sich der intellectus possibilis rezeptiv oder aufnehmend erstreckt, weil, wie es de Anima 3, 5. 430a, Zeile 11 und 12 heißt, der intellectus possibilis „alles wird", der intellectus agens „alles macht". Beide Intellekte erstreckten sich also im Stande des gegenwärtigen Lebens nur auf das Stoffliche, das der intellectus agens aktuell intelligibel macht und das in den intellectus possibilis aufgenommen wird. Und daher können wir im Stande des gegenwärtigen Lebens weder durch den intellectus possibilis, noch durch den intellectus agens die unstofflichen Substanzen an sich selbst erkennen.

Auf das Erste ist also zu sagen, aus jener Stelle

bei Augustin sei zu entnehmen, daß unser Geist das, was er an Erkenntnis der unkörperlichen Dinge erreichen kann, durch sich selbst zu erkennen imstande ist. Und das ist so wahr, daß es auch bei den Philosophen heißt, die Wissenschaft von der Seele sei ein Prinzip, aus dem sich die getrennten Substanzen erkennen lassen. Denn dadurch, daß unsere Seele sich selbst erkennt, kommt sie dazu, eine gewisse Erkenntnis von den körperlosen Substanzen zu gewinnen, wie sie eine solche gewinnen kann: nicht als ob sie sie, sich selbst erkennend, schlechthin und vollkommen erkännte.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß die Gleichheit der Natur kein hinreichender Grund zur Erkenntnis ist; sonst mußte man sagen was Empedokles gesagt hat, die Seele besitze die Natur von allem, um alles zu erkennen. Vielmehr wird zur Erkenntnis erfordert, daß das Bild des Erkannten in dem Erkennenden nach Art einer Form des Erkennenden sei. Unser Verstand in Möglichkeit (intellectus possibilis) hat aber im Stande des gegenwärtigen Lebens die natürliche Anlage, durch die von den Phantasmen abstrahierten Bilder der stofflichen Dinge informiert zu werden, und deshalb erkennt er das Stoffliche mehr als die unstofflichen Substanzen.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß ein bestimmtes Verhältnis des Objekts zu dem Erkenntnisvermögen erforderlich ist, ein Verhältnis des Wirkenden zum Leidenden und der Vollkommenheit zu dem, was vervollkommnet werden kann. Und darum ist davon, daß ein Sinnliches im Übermaß nicht von dem Sinne erfaßt wird, der Grund nicht allein der, daß es das sinnliche Organ zerstört, sondern auch der, daß es zu den sinnlichen Vermögen nicht im Verhältnis steht. Und auf diese Weise stehen die unstofflichen Substanzen im gegenwärtigen Stande außer Verhältnis zu unserem Intellekt, so daß sie nicht von ihm erkannt werden können.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß jener Grund des

Kommentators in vielfacher Beziehung versagt. Erstens, weil, wenn die getrennten Substanzen von uns nicht erkannt werden, nicht folgt, daß sie sonst von keinem Intellekt erkannt werden; werden sie doch von sich selbst und voneinander erkannt. — Zweitens, weil es nicht der Zweck der getrennten Substanzen ist, daß sie von uns erkannt werden. Das aber wird müßig und umsonst genannt, was das Ziel, für das es da ist, nicht erreicht. Und so folgt nicht, daß die unstofflichen Substanzen umsonst da wären, wenn sie auch auf keine Weise von uns erkannt würden.

Auf das Fünfte ist zu sagen, daß der Sinn die oberen und die unteren Körper auf dieselbe Weise erkennt, nämlich durch eine Veränderung des Organs durch das Sinnliche. Die stofflichen Substanzen aber, die in Weise der Abstraktion erkannt werden, werden von uns nicht auf dieselbe Weise erkannt wie die unstofflichen Substanzen, die von uns nicht so erkannt werden können, weil es keine Phantasiebilder von ihnen gibt.

ZWEITER ARTIKEL

Ob unser Verstand durch die Erkenntnis der stofflichen Dinge zur Erkenntnis der unstofflichen Substanzen gelangen kann

Das Zweite wird so angegangen.

1. Es scheint, daß unser Verstand durch die Erkenntnis der stofflichen Dinge zur Erkenntnis der unstofflichen Substanzen gelangen kann. Denn Dionysius sagt Cael. Hier. cap. 1, daß „es für den menschlichen Geist nicht möglich ist, zu jener Beschauung der himmlischen Hierarchie erhoben zu werden, wenn er nicht, sich selbst nach, dahin an der Hand der stofflichen Dinge geführt wird.“ So ergibt sich denn, daß wir durch das Stoffliche zur Erkenntnis der unstofflichen Substanzen geführt werden können.

2. Außerdem, die Wissenschaft ist in dem Verstand. Aber es gibt Wissenschaften und Begriffsbestimmungen

über die unstofflichen Substanzen. Denn Johannes von Damaskus gibt, de Fide Orth. lib. II, cap. III die Definition des Engels, und über die Engel werden manche Lehren in den theologischen und auch in den philosophischen Disziplinen überliefert. Also können die unstofflichen Substanzen von uns erkannt werden.

3. Außerdem, die menschliche Seele gehört zur Gattung der unstofflichen Substanzen. Sie aber kann von uns durch ihren Akt erkannt werden, durch den sie Stoffliches erkennt. Also können auch andere unstoffliche Substanzen von uns durch ihre Wirkungen in den stofflichen Dingen erkannt werden.

4. Außerdem, nur diejenige Ursache kann durch ihre Wirkungen nicht ergründet werden, die unendlich weit von ihren Wirkungen absteht. Das ist aber nur Gott eigentümlich. Also können andere, geschöpfliche Substanzen von uns durch die stofflichen Dinge erkannt werden.

Aber dem steht entgegen, was Dionysius cap. 1 de Div. nom. sagt, daß „durch Sinnliches Intelligibles und durch Zusammengesetztes Einfaches und durch Körperliches Unkörperliches nicht erfaßt werden kann."

Ich antworte, man müsse sagen, daß, wie Averroës zum dritten Buche von der Seele, Comm. 36 in digressione, berichtet, ein gewisser Avempace behauptet hat, wir könnten gemäß den wahren Prinzipien der Philosophie durch die intellektuelle Erkenntnis der stofflichen Substanzen zur Erkenntnis der unstofflichen Substanzen gelangen. Denn da unser Verstand die natürliche Anlage hat, die Wesenheit des stofflichen Dinges von dem Stoffe zu abstrahieren, so wird er, wenn in dieser Wesenheit wieder etwas Stoffliches ist, es wieder abstrahieren können, und da es damit nicht ins unendliche geht, so wird er endlich dahin gelangen können, eine Wesenheit zu denken, die ganz ohne Stoff ist. Und das heißt eine unstoffliche Wesenheit denken.

Nun würde man so mit Grund sagen, wenn die unstofflichen Substanzen die Formen und Gestalten der uns umgebenden stofflichen Dinge wären, wie die Pla-

toniker behauptet haben. Nimmt man das aber nicht an, sondern läßt die unstofflichen Substanzen von ganz anderer Art sein als die Wesenheit der stofflichen Dinge, so wird unser Verstand, so sehr er auch die Wesenheit eines stofflichen Dinges vom Stoff abstrahiert, niemals zu etwas gelangen, was der unstofflichen Substanz gleich ist. Und deshalb können wir durch die stofflichen Substanzen die unstofflichen Substanzen nicht vollkommen erkennen.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß wir uns zwar von den stofflichen Dingen zu einer gewissen Erkenntnis der unstofflichen Dinge erheben können, jedoch zu keiner vollkommenen, weil die Vergleichung der stofflichen Dinge mit den unstofflichen nicht genügt, sondern wenn man von den materiellen Dingen Gleichnisse nimmt, um das Immaterielle zu verstehen, so sind dieselben sehr unähnlich, wie Dionysius sagt, Kap. 2 der himmlischen Hierarchie.

Auf das Zweite ist zu sagen, daß von den höheren Dingen in den Wissenschaften zumeist per viam remotionis, auf dem Wege des Ausschlusses, gehandelt wird. Denn so beschreibt Aristoteles die himmlischen Körper durch Verneinung der Eigentümlichkeiten der unteren Körper, vgl. de Coelo et Mundo 1, 3 und im Kommentar des hl. Thomas lectio 5—7. Und daher können vielmehr die stofflosen Substanzen von uns nicht so erkannt werden, daß wir ihre Wesenheiten erfassen, sondern es werden uns über sie in den Wissenschaften Lehren auf dem Wege des Ausschlusses und eines bestimmten Verhältnisses zu den stofflichen Dingen überliefert.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß die menschliche Seele sich selbst durch ihr Denken erkennt, das ihr eigentümlicher Akt ist, der vollkommen ihre Kraft und Natur wiedergibt. Aber weder hierdurch, noch durch das, was sich sonst in den stofflichen Dingen findet, kann vollkommen die Kraft und Natur der unstofflichen Substanzen erkannt werden. Denn alles das kommt ihren Kräften nicht gleich.

Auf das Vierte ist zu sagen, daß die geschaffenen stofflosen Substanzen zwar in der natürlichen Gattung nicht mit den stofflichen Substanzen übereinkommen, weil in ihnen nicht dasselbe Verhältnis der Potenz und der Materie ist, wohl aber kommen sie mit ihnen in der logischen Gattung überein; denn auch die stofflosen Substanzen stehen in der Kategorie der Substanz, da ihre Wesenheit nicht ihr Sein ist. Aber Gott kommt mit den stofflichen Dingen weder nach der natürlichen Gattung überein, noch nach der logischen Gattung, weil Gott auf keine Weise in der Gattung steht, wie oben, q. 3, art. 5, erklärt worden. Und daher kann durch die Ähnlichkeit der stofflichen Dinge über die Engel etwas affirmativ nach der gemeinsamen Beschaffenheit erkannt werden, wenn auch nicht nach der besonderen Beschaffenheit der Art, über Gott aber auf keine Weise[97]).

DRITTER ARTIKEL

Ob Gott das Erste ist, was von dem menschlichen Geiste erkannt wird

Das Dritte wird so angegangen.

1. Es scheint, daß Gott das Erste ist, was von dem menschlichen Geiste erkannt wird. Denn das, worin alles andere erkannt wird und wodurch wir über anderes urteilen, wird von uns zuerst erkannt, wie das Licht vom Auge und die ersten Prinzipien vom Verstand. Aber wir erkennen alles im Lichte der ersten Wahrheit und urteilen durch sie über alles, wie Augustin de Trin. 12, 2 und de Vera Relig. Kap. 31, vgl. auch Confess. 12, 25[98]) sagt. Also ist Gott das, was zuerst von uns erkannt wird.

2. Außerdem, „weswegen jedes etwas ist, das hat den jeweiligen Vorzug, den die Wirkung hat, noch mehr", Zweite Analytik, 1. 2. 72a 29f. Aber Gott ist die Ursache aller unserer Erkenntnis; denn er ist „das wahre Licht, das erleuchtet jeden Menschen, der in

diese Welt kommt", wie es Joan. 1, 9 heißt. Also ist Gott das, was uns zuerst und zumeist bekannt ist.

3. Außerdem, das, was zuerst in dem Bilde erkannt wird, ist das Muster, durch das das Bild seine Form hat. Aber in unserem Geiste ist das Bild Gottes, wie Augustin de Trin. 12, 4 u. 7 sagt. Also ist das, was zuerst in unserem Geiste erkannt wird, Gott.

Aber dem steht entgegen was Joan. 1, 18 gesagt wird: „Niemand hat Gott je gesehen."

Ich antworte, man müsse sagen, daß, weil der menschliche Verstand im Stande des gegenwärtigen Lebens die geschaffenen unstofflichen Substanzen nicht erkennen kann, wie Artikel 1f. erklärt worden ist, er noch viel weniger die Wahrheit der unerschaffenen Substanz erkennen kann. Und deshalb ist schlechthin zu sagen, daß Gott nicht das Erste ist, was von uns erkannt wird, und wir vielmehr durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes gelangen nach dem Worte des Apostels ad Rom. 1, 20: „das Unsichtbare Gottes wird durch das Geschaffene erkannt und geschaut." Das Erste aber, was im Stande des gegenwärtigen Lebens von uns erkannt wird, ist das Wesen des stofflichen Dinges, das das Objekt unseres Verstandes ist, wie oft zuvor erklärt worden, q. 84, art. 7; q. 85, art. 8; q. 87, art. 2, ad 2.

Auf das Erste ist also zu sagen, daß wir alles im Lichte der ersten Wahrheit erkennen und beurteilen, sofern eben das Licht unseres Verstandes, sei es das natürliche oder das Gnadenlicht, nichts anderes ist als ein uns eingeprägter Wiederschein der ersten Wahrheit, wie oben, q. 12, art. 2 ad 3; q. 84, art. 5 erklärt worden. Und da also eben dieses Licht unseres Verstandes sich zu unserem Verstande nicht verhält wie das, was verstanden wird, sondern wie das, wodurch etwas verstanden wird, so ist viel weniger Gott das, was zuerst von unserem Verstand verstanden wird[99]).

Auf das Zweite ist zu sagen, daß der Satz: „Weswegen ein jedes, jenes mehr", von dem zu verstehen ist, was einer Ordnung angehört, wie oben, q. 87, art. 2

ad 3 erklärt worden ist. Wegen Gottes wird aber das Andere erkannt, nicht wie wegen des ersten Erkannten, sondern wie wegen der ersten Ursache der Erkenntniskraft.

Auf das Dritte ist zu sagen, daß, wenn in unserer Seele das vollkommene Bild Gottes wäre, wie der Sohn das vollkommene Bild des Vaters ist, unser Geist sofort Gott erkennen würde. Es ist aber nur ein unvollkommenes Bild Gottes in uns. Und darum ist der angeführte Grund nicht triftig[100]).

ANMERKUNGEN

[1]) Wir haben in der Überschrift zu der 84. Frage und in den vorstehenden Sätzen des Textes einiges geändert. Die Überschrift im Original lautet vollständig: „Wie die Seele, solange sie mit dem Leibe verbunden ist, die körperlichen Dinge denkt, die unter ihr sind.“ Das deutet auf die 89. Frage, die von der Erkenntnis der abgeschiedenen Seele handelt und von uns der Kürze wegen nicht mit aufgenommen ist. Wir empfehlen aber, auch diese Frage nachzulesen, einmal, weil sie noch ein volleres Licht auf Thomas Lehre von der diesseitigen Erkenntnis der Seele wirft, und dann, weil das Geistesleben der Abgeschiedenen, soweit es den natürlichen Gesetzen folgt und nicht der Gnade untersteht — denn so handelt Thomas von ihm, unsere Teilnahme verdient. Ähnlich wie Thomas von diesen Dingen spricht, werden über sie wohl auch die heidnischen Weisen aller Zeiten gedacht haben, die von der übernatürlichen Seligkeit der Seelen nichts wußten. Nach der christlichen Anschauung erwartet ein solches Geistesleben auch die Seelen der ungetauften Kinder. — In dem ersten Satze des vorstehend übersetzten Abschnitts haben wir einige Worte hinzugesetzt, um den Zusammenhang mit dem Vorausgehenden herzustellen. Dann haben wir die Worte ausgelassen, die besagen, daß zuerst von der diesseitigen und dann von der jenseitigen Erkenntnis der menschlichen Seele gehandelt werden solle. Auch die eingeklammerten Worte: „wie etwa das (Vermögen) der Bewegung“, haben wir aus uns hinzugesetzt.

[2]) So übersetze ich faute de mieux das Original: ad primum sic proceditur. Man könnte auch sagen: mit dem Ersten wird es so angegangen. Es scheint aber nicht nur das Angehen oder Angreifen gemeint, sondern die ganze Behandlung der jeweiligen Frage, so daß man auch sagen könnte: mit dem Ersten oder beim Ersten wird so verfahren. Ich kenne die mittelalterliche Latinität zu wenig, um hierüber bestimmt urteilen zu können, gebe aber der zweiten Auffassung den Vorzug; übrigens ist zwischen beiden Auffassungen kein großer Unterschied.

[3]) Die große und entscheidende Frage, ob unser Verstand das Körperliche denkt und erkennt, da er doch selbst unkörperlich ist, findet in diesem Artikel ihre wahre und ewiggültige Lösung: der Verstand denkt das Einzelne und Zu-

fällige in allgemeinen und notwendigen Begriffen, weil das Gedachte in dem Denkenden und überhaupt das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Denkenden und Erkennenden ist. Die gegebene Lösung ist also systematisch unanfechtbar. Aber die geschichtliche Bemerkung ist zu beanstanden, daß Plato die Ideen für allgemeine Wesenheiten gehalten habe. Ein Denker wie Plato konnte unmöglich übersehen, daß nur das Konkrete, nicht das Allgemeine wirklich sein kann. Sonst hätte er ja auch die höchste Idee, Gott, für allgemein gehalten und wäre somit der reinste Pantheist gewesen. Auch Augustin versteht die platonischen Ideen von den göttlichen schöpferischen und vorbildlichen Gedanken, die in den Arten und Individuen verkörpert sind und die wir in unseren Begriffen gleichsam dem schöpferischen Geiste nachdenken.

[4]) Wäre das Erkannte selbst und nicht bloß seine Ähnlichkeit in uns, so erkännten wir nichts, was außer uns ist. Es ist also nicht reell, sondern ideell in uns. Wäre das Erkannte überdies ein Körper, so müßte der Körper in uns und müßte die Seele selbst körperlich und stofflich sein. Durch den Stoff wird aber das Stoffliche zu einem Sein bestimmt, kann also nicht vieles werden, wie es das Erkennende gewissermaßen wird, indem es die Formen des Erkannten in sich aufnimmt. Das Stoffliche als Stoffliches erkennt also gar nicht, was aber erkennt, erkennt um so vollkommener, je weiter es sich von der Materialität entfernt.

[5]) Der zitierte Text bei Augustin, am Schluß des 5. Kapitels im 10. Buch de Trin., lautet: Nam illas animae partes quae corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus. Auch nach Augustin sind die sinnlichen Bilder oder Vorstellungen in den Organen. Das gilt ihm auch von den bewußten Vorstellungen der Phantasie, die ja ein sinnliches Vermögen ist. Die Seele gibt zu der Erzeugung der sinnlichen Bilder etwas von sich her, sofern die sinnliche Seele mit dem Leibe ihr gemeinsames Subjekt ist. Etwas aber behält sie sich vor, das ist der Verstand, mit dem sie über die Bilder urteilt und richtet, die eine von der Sinnlichkeit berückte Phantasie zusammenrafft. Freilich legt der Kirchenvater sonst auch der Phantasie im Menschen eine gewisse Selbständigkeit bei, sofern der Mensch die Phantasiebilder aus der Erfahrung willkürlich zusammenstellen und sich auch ganz neue Bilder denken kann.

[6]) Über das Buch de causis heißt es bei Überweg, Grundriß der Geschichte d. Phil. d. Altertums: „Ein in früheren latein. Ausg. d. Arist., Venet. 1496 und 1550—52 als ein Arist. Werk mit abgedrucktes, aus neuplatonischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proklus geflossenes Buch.“

[7]) Mit „geschickt" übersetze ich das „secundo" des Originals. Analog wird sequitur gebraucht. So heißt es in der 88. Quästion im letzten Satz: ratio non sequitur, der Grund schickt sich nicht. — Daß man auf geschickte Fragen so antwortet, daß man durch die eigene Antwort lernt, geschieht durch das Licht des intellectus agens, des wirkenden Verstandes, den Aristoteles de anima 3, 5 aufstellt. Wie wir in diesem Lichte die Begriffe denken als Gründe und Gesetze des unter sie fallenden Einzelnen, so auch die Beziehungen der Begriffe, kraft deren der eine Begriff den anderen fordert oder ausschließt. Es bedarf daher zur intellektuellen Erkenntnis keiner angeborenen Begriffe, sondern es genügt die angeborene Vernünftigkeit.

[8]) Mit Dionysius ist der Act. Apostolorum 17, 34 erwähnte Areopagite gemeint. Die zitierte Schrift wie andere ihm zugeschriebene gehört nicht ihm an, sondern einem Autor des 4. oder 5. Jahrhunderts.

[9]) Der getrennte Verstand als entfernte Ursache der menschlichen Intelligenz ist Gott, wie weiter unten gesagt wird.

[10]) Was wir mit Gründe übersetzen, heißt bei Thomas rationes. Man kann auch übersetzen Begriffe oder Ideen. Es ist an die platonischen Ideen zu denken, wie sie Augustin versteht, als göttliche urbildliche und schöpferische Gedanken; vgl. Augustin liber de diversis quaestionibus octogintatribus, q. 46: „Die Ideen (Platos) können wir lateinisch, wenn wir ein Wort für das andere setzen wollen, entweder Formen (formas) oder Bilder (species) nennen. Wenn wir sie aber Gründe (rationes) nennen, so geben wir damit keine eigentliche Übersetzung, da die Gründe auf griechisch λόγοι, nicht Ideen heißen, jedoch wird jeder, der dieses Wort gebrauchen will, die Sache selbst richtig treffen. Denn die Ideen sind gewisse Grundformen oder feste und unveränderliche Gründe der Dinge, die selbst nicht (von fremder Hand) geformt sind und deshalb ein ewiges und immer gleichartiges Sein bewahren, da sie ihren Sitz in der göttlichen Intelligenz haben." — Die Frage ist also, ob wir unsere allgemeinen Begriffe, zunächst die der körperlichen Dinge dadurch haben, daß wir sie kraft einer Teilnahme an der göttlichen Intelligenz oder Dank einer Erweisung derselben erwerben. Diese Frage wird in dem Sinne, der in der Quästion erklärt wird, bejaht.

[11]) Die Worte des Kirchenvaters sind nur im Anfang nach dem Buchstaben zitiert, am Ende nur dem Sinn nach. Augustin glaubt in dem Verhalten der Israeliten beim Auszug aus Ägypten, cf. Exodus 12, 35 3 q., ein Vorbild dessen erblicken zu dürfen, was die kirchlichen Schriftsteller bei der Benutzung der heidnischen Philosophie getan haben und auch der christliche Lehrer bei der Benutzung der heidnischen Literatur überhaupt tun soll. Wie die Israeliten den Götzendienst ihrer Bedrücker verabscheuten und ihrem Lande den

Rücken kehrten, aber bei ihrem Auszuge das Gold und Silber und die Kleider der Ägyptier mitnahmen, so hätten, sagt Augustin, die kirchlichen Schriftsteller die Philosophie der Heiden bekämpft, soweit sie falsch und gottlos war, aber die Wahrheitsschätze in ihr sich angeeignet und in den Dienst des Glaubens gestellt.

[12]) Thomas sagt mit Grund, daß Augustin in den Lehren der Platoniker wohl unterrichtet war; eigentlich sagt er, minder zutreffend, daß er in ihnen unterrichtet worden war: doctrinis Platonicorum imbutus fuerat. Seine Vertrautheit mit Plato beruhte auf selbständigem Studium. Ich erinnere in bezug auf sie an meinen Aufsatz: „Hat Augustin Plato nicht gelesen?", Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie, 1918, S. 17—39.

[13]) Thomas spricht hier von den platonischen Ideen im Sinne des Aristoteles, ich weiß aber nicht, ob auch im Sinne Augustins. Augustin sagt, eben an der vorhin zitierten Stelle im Buche der 83 Fragen, Fr. 46, Anf.: „Von Ideen soll zuerst Plato gesprochen haben. Wenn jedoch dieser Name, bevor er ihn einführte, nicht bestand, so folgt daraus nicht, daß auch die Dinge, die er so nannte, nicht bestanden, oder noch keiner mit seinem Denken auf sie gekommen war. Denn die Ideen sind von einer so großen Bedeutung, daß ohne ihre Erkenntnis kein wahrer Philosoph denkbar ist.' Man vergleiche Rolfes, Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen, Philosophisches Jahrbuch 1900, S. 221ff. u. 404ff. und Jahrgang 1901, S. 161ff. Man vergleiche auch oben Anm. 3.

[14]) Augustin redet de Trin, 4, 15f. von Philosophen, wahrscheinlich Neuplatonikern, nach denen man schon in diesem Leben auf dem Wege sittlicher Läuterung zu einer Art Anschauung Gottes gelangen kann, worüber weiter unten q. 88, art. 1 und 2; im Lichte dieser Anschauung besitze man alle Wissenschaft. Augustin fragt dagegen mit Recht, ob diese vorgebliche Wissenschaft auch die Naturkunde und die Geschichte umfasse. Die Kenntnis der Natur, meint er ironisch, suche man doch durch Beobachtung und durch Belehrung seitens der Naturforscher zu gewinnen. Noch weniger könne man aus den Ideen, die man in Gott zu schauen vorgebe, den bisherigen Gang der Weltgeschichte ablesen, sondern dieserhalb ziehe man den Geschichtsschreiber zu Rate. Von den zukünftigen Geschicken der Menschheit aber nehme man allgemein an, daß niemand sie wisse, es sei denn die Seher und Propheten.

[15]) Das läßt sich wohl bezweifeln. Plato müßte dann auch die sinnliche Seele für unsterblich gehalten haben, weil, was für sich wirkt, auch für sich sein kann. Auch die Tierseele müßte also den Untergang des Leibes überdauern. Man könnte freilich für das Gegenteil aus Aristoteles die Stelle de Anima 3, 4. 429a 27ff. anführen wollen: „Und recht

haben demnach diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen, nur daß nicht die ganze Seele, sondern nur die denkende es ist, und auch die Formen nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Vermögen nach in ihr sind." Brentano und Rodier finden hier eine Anspielung auf Plato, jener in der Psychologie d. Ar. 116, Anm. 20, dieser in Aristote, traité de l'âme II, 439. Man kann sich dabei, wie Rodier auch wirklich tut, auf Philoponus in seinem Kommentar zu dieser Stelle stützen, wenn auch Rodier gesteht, daß sich bei Plato selbst der Ausdruck Ort der Formen oder der Ideen mit Bezug auf die Seele nicht findet. Indessen Philoponus fügt bei, daß Plato tatsächlich nur die intellektive Seele meint. Nur diese, sagt er, nenne Plato ψυχήν, die anderen, die sensitive und vegetative Seele, ἐμψυχίας. Thomas und Silvester Maurus sagen in ihren Kommentaren nichts davon, daß diese Stelle auf Plato gehen soll. Alexander redet auch von keiner Bezugnahme des Textes auf Plato, bemerkt aber, daß unter Formen nicht jede Art von Formen zu verstehen sei — denn auch die sinnliche Seele nehme Formen auf —, sondern die Ideen als subsistierende Wesenheiten. Er nimmt also „Ort" so, daß die Seele zugleich mit dem Leibe oder das beseelte leibliche Organ als Subjekt die Formen aufnimmt. Themistius paraphrasiert: „Und recht haben sonach die sagen, die Seele sei der Ort der Formen, wenn sie auch den Namen Ort falsch gebrauchen, nur daß das nicht von der ganzen Seele gelten kann, sondern nur von den beiden Vermögen, nach denen wir denken und wahrnehmen, noch auch die Seele so Ort ist, als umschlösse sie die Formen, sondern sie wird gleichsam was sie denkt und wahrnimmt.' — Daß nach Plato die sinnliche Seele sterblich ist und mithin nicht in dem Sinne, wie Aristoteles das Wort τόπος gebraucht, Ort der Formen sein kann, folgt aus Timäus p. 69A—70A. D, wo es heißt, daß das Sterbliche im Menschen durch die Naturkräfte, die geschaffenen Gottheiten, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Zeugung entsteht und der göttliche Teil der Seele im Haupte, der sterbliche in Brust und Leib wohnt; vgl. Themistius paraphr. in d. an. fol. 90b per totum. Und es folgt ebenso, wenn wir Philoponus glauben wollen, aus Phädrus, p. 245 C: „Jede (vernünftige) Seele (ψυχή, nicht ἐμψυχία) ist unsterblich." Die unvernünftige Seele ist also nicht unsterblich. Hierher gehört auch Phädon 64f., wo Sokrates das Philosophieren oder Denken ein Sterben, d. h. eine Scheidung der Seele vom Leibe nennt. Wäre auch die Empfindung in der Seele allein, so müßte sie in gleicher Weise ein Sterben sein wie das Denken, und das Wort des sterbenden Sokrates wäre hinfällig. Die Phädonstelle scheint also bestimmt auszusprechen, daß nur das Denken, nicht die Empfindung, der Seele allein angehört. Demnach wird auch Augustin so gedacht haben; vgl. die Anm. 17.

[16]) Wenn es hier heißt, daß der Sinn selbst Plato zufolge eine gewisse geistige Kraft ist: unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibus, und durch die sinnenfälligen Objekte keine Veränderung erleidet, so ist an die Phantasie zu denken, die als menschliche Phantasie insofern geistig genannt werden kann, im Gegensatz einerseits zu dem Sinne, anderseits zum Verstande, als der Mensch die Phantasiebilder willkürlich in sich hervorrufen und miteinander verbinden kann; vgl. Anm. 5; vgl. auch die folgende Anm. Es steht also hier Sinn in einer gewissen Abstraktheit, sofern das Vermögen dem Träger des Vermögens entgegengestellt wird.

[17]) Die Worte Augustins de Gen. ad litt. 12, 24 lauten: Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se ipsa quod extrinsecus nuntiatur. Diese Worte sind nicht so zu verstehen, daß die Seele durch das Sinnliche zur Wahrnehmung nur angeregt wird, da sie doch durch das Sinnliche förmlich wahrnimmt, sondern so, daß sie nun sozusagen zum freien Spiel der Phantasie angeregt wird. Es handelt sich in dem Text und Zusammenhang bei Augustin um das prophetische Schauen, das dreifach ist: ein Schauen mit den Augen, mit der Phantasie und mit dem Verstande. Schaut der Prophet mit den Augen, so bedarf es noch einer Entrückung oder eines Schlafes der Sinne, hier also des Gesichtes, damit er inne werde, daß er prophetisch, kraft göttlicher Erweisung, schaut. Darum fährt Augustin gleich nach den zitierten Worten fort: Non potest itaque fieri visio corporalis, nisi etiam spiritualis simul fiat, sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus ablatus a corpore, ut id quod per corpus videbatur, inveniatur in spiritu. Man kann auf Grund des natürlichen Zusammenhanges der Vermögen nichts mit den Augen sehen, was man nicht gleichzeitig mit der Phantasie sieht. Aber man unterscheidet die Göttlichkeit des Gesichtes erst, wenn man es auch beim Schlummer der Sinne sieht. — Daß die Seele übrigens, auch nach Augustin, durch die Sinne wahrnimmt, zeigen die Worte: id quod per corpus videbatur, was durch den Körper gesehen wurde.

[18]) Die „Ausflüsse“ in der Physik des Demokrit sind kleine Körperchen, Atome, wie sie die moderne Physik nur für die Geruchsvermittlung annimmt, während nach Aristoteles die Wahrnehmung durch eine Einwirkung des Objekts auf das Medium und durch dasselbe auf den Sinn geschieht. Die Stelle de generatione et corruptione 1, 8 Anf. lautet in der Übersetzung von Prantl: „Den Einen scheint es, daß ein Jedes darum Einwirkungen erfahre, weil durch gewisse Poren das letzte und im eigentlichsten Sinne Einwirkende eindringe, und sie behaupten, daß auf diese Weise wir auch sehen und hören und sämtliche übrigen Sinnes-

wahrnehmungen haben, und ferner, daß durch Luft und Wasser und überhaupt das durchsichtige darum hindurchgesehen werde, weil es Poren habe, welche zwar wegen ihrer Kleinheit unsichtbar, aber dicht und reihenweise da seien. Die Einen also nun haben, wie auch Empedokles, bloß in einigen Beziehungen es so festgestellt. Am meisten aber mit Methode und betreffs aller Beziehung in einer Begründung haben es Leukippus und Demokritus festgestellt."

[19]) Die sinnliche Erkenntnis ist der Stoff, der in dem Phantasiebild eine erste Gestalt gewinnt und auf den dann das Licht des intellectus agens, der menschlichen Intelligenz, fällt, so daß er der individuellen Bedingungen entkleidet und geeignet wird zum Substrat für die species intelligibilis, das Gedankenbild, in dem der Begriff seinen geistigen Ausdruck findet. So sieht man z. B. einen Baum vor sich und nimmt sein Bild durch die Augen in die Phantasie auf, nicht anders als manche Tiere. Aber im Lichte des intellectus agens, das wie ein Habitus im Menschen ist, stellt sich einem das allgemeine Gesetz und die Natur dessen, was Baum ist, dar, und so gewinnt der Verstand die Vorstellung des Baumes überhaupt, nicht als sinnliches Bild, nur mit unbestimmten, verschwommenen Umrissen, ein sogenanntes Allgemeinbild, sondern den Begriff. Sofern der Verstand das Gesetz der Allgemeinheit in sich trägt, dem das Individuum untersteht und das der Grund seiner Artbestimmtheit ist, und insofern er dieses Gesetz in der Abstraktion zur Geltung bringt, ist er aktives Vermögen; sofern er aber das Bild der Art in sich aufnimmt, ist er passives Vermögen. Um aus den übereinstimmenden Erscheinungen das Gemeinsame und Artbildende zu erheben, bedarf es in der Regel einer Reihe von Einzelwahrnehmungen. Der Begriff selbst entsteht, wenn er entsteht, für unser Gefühl so unmittelbar, daß wir uns des Gegensatzes zwischen dem wirkenden und dem aufnehmenden Verstande nur durch wissenschaftliche Reflexion bewußt werden.

[20]) Das Letztere ist also gewissermaßen eine besondere Leistung, zu der uns der wirkende Verstand auf Grund seiner allgemeinen Natur befähigt.

[21]) Geist, Spiritus, bedeutet hier, wie die Anm. 17 erklärt, Phantasie. Die Phantasie steht nach Augustin über dem Sinn, weil sie im Menschen die Bilder, die sie von den Sinnen empfängt, ordnet, verbindet und verändert. Aristoteles sagt d. an. 3, 5, daß der wirkende Verstand über dem aufnehmenden steht, weil er ihn zu seiner Tätigkeit befähigt. Wenn mithin schon der aufnehmende Verstand getrennt sei, d. h. ohne leibliches Organ sich betätige, so müsse um so mehr der wirkende Verstand getrennt sein. Ähnlich sagt Augustin, ohne die Stelle des Aristoteles zu kennen, daß die Phantasie über dem Sinn steht, weil sie mit Hilfe des Verstandes

die sinnlichen Bilder beherrscht. — Wir haben schon gesagt, daß, salvo meliori iudicio, unseres Erachtens nach Plato die Phantasie nicht eine Tätigkeit hat, die der Seele allein angehört. Ebenso hat Augustin der Phantasie keine übersinnliche Tätigkeit zugeschrieben, was auch Thomas in den weiterfolgenden Worten für möglich erklärt. Die Bemerkung, die der Aquinate noch macht, daß unter Voraussetzung einer übersinnlichen Phantasietätigkeit auch in der Phantasie analog wie im Verstand ein aktives und ein passives Moment unterschieden werden müßte, beruht darauf, daß etwas nicht gleichzeitig und in derselben Beziehung aktiv und passiv sein kann.

[22]) Der Augapfel, pupilla, d. h. das Sehorgan, ist potenziell farbig, soweit er in der Wahrnehmung das Bild des Wahrgenommenen wird und so gewissermaßen farbig genannt werden kann.

[23]) Die Naturen oder Wesenheiten der sinnenfälligen Dinge (die von Platon und den Platonikern sogen. Ideen) sind nicht den veränderlichen sinnenfälligen Dingen immanent; sie existieren (vgl. Platon, Phaidros 247 c) an einem „überhimmlischen Ort" (Forts. u. S. 126).

[24]) In diesem Artikel fragt es sich, wie man sieht, darum, ob der Verstand von dem, was er weiß, Gebrauch machen kann, ohne sich von neuem zu den Phantasmen zu wenden, die ihm das Wissen gewinnen halfen, wie der vorausgehende Artikel erklärt. Die verneinende Antwort stützt sich auf zwei Argumente aus der Erfahrung: 1. wir können bei Behinderung der sinnlichen Vermögen mit Einschluß der Phantasie nicht denken, auch nicht an das, was wir schon wissen, und 2. wir gebrauchen, um uns oder anderen etwas verständlich zu machen, sinnliche Vergleiche. Die Antwort stützt sich aber auch auf ein Argument a priori: aus der Natur der menschlichen Erkenntnis, die der Eigenart der menschlichen Wesenheit, die aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, entspricht. Man vergleiche den Kommentar von Kajetan zu diesem Artikel. Aristoteles stellt den Satz, daß die Seele nie ohne Phantasma denkt: *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος*, de an. 3, 7. 431a 16f., allgemein auf, ohne das Wiederdenken derselben Sache auszuschließen. Anderswo beruft er sich für denselben Satz auf die Erfahrung, daß wir das, was keine Größe hat, wie ein Körperliches, das Größe hat, denken und das, was eine unbestimmte Größe hat, z. B. das Dreieck in der Geometrie, wie wenn es eine bestimmte Größe hätte, vgl. de mem. et reminisc. 1. 449b 30—450a 7. Auf diesen Text läßt er, bevor er fortfährt, die Worte folgen: „Aus welcher Ursache man etwas nicht denken kann ohne das räumlich Stetige und das, was nicht in der Zeit ist, nicht ohne die Zeit, ist Sache einer anderen Untersuchung", ebd. Zeile 7—9. Diese Ursache gibt also hier der hl. Thomas an. Es kommt auf dieselbe Ursache hinaus, wenn die Schola-

stik sagt: das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes ist das Intelligible im Sinnlichen, d. h. die Natur der körperlichen Dinge. Denn das Objekt des Denkens ist der Natur des Denkenden gleichförmig. Man vergleiche auch in dem Kommentar v. Thomas zu de mem. et rem. seine Erklärung der zit. Stelle 1, 450a 7—9.

[25]) Es sind die Wesenheiten der körperlichen Dinge gemeint.

[26]) Die Lehre von der Abstraktion gibt die Antwort nicht nur auf die Frage von der intellektuellen Erkenntnis der körperlichen Dinge, sondern auch von der Weise unseres Denkens überhaupt, und diese Antwort ist immer dieselbe, mag der Erkenntnisstoff noch so verschieden sein, mag es sich also handeln um die körperlichen Dinge, die, um mit Thomas zu reden, unter uns sind, oder um die Seele in uns oder um den reinen Geist über uns. Aber die Abstraktion allein reicht nicht aus, um den Modus des menschlichen Denkens zu erklären. Die Erkenntnistheorie der Vorzeit stellt zu diesem Ende mit Recht das Moment der Allgemeinheit, das unserem begrifflichen Denken eigentümlich ist, nur in den Vordergrund. Dieses Moment ist am leichtesten verständlich, und mit ihm ist gewissermaßen auch das andere Moment schon gegeben, das alles wissenschaftliche Denken charakterisiert, die Notwendigkeit. Das Allgemeine ist das Eine, das in vielem wiederkehrt, und von ihm geht man aus, um auf das Besondere zu schließen. Deshalb steht auch angemessenerweise in dem vorliegenden Artikel unter den Einwürfen gegen die Lehre von der Abstraktion der an erster Stelle, wie man, um die abstrakte Erkenntnis zu gewinnen, die allgemein ist, von den Sinnen und den sinnlichen Phantasmen ausgehen könne, die Partikuläres zum Gegenstand haben. Indessen wenn die Allgemeinheit das Erste ist, was den Begriff kennzeichnet, so ist sie gleichwohl nicht das Einzige. Mit ihr muß sich die Notwendigkeit verbinden, um das Denken vor sich selbst zu rechtfertigen. Nur darum läßt sich aus dem allgemeinen Begriff auf alles unter ihm Befaßte schließen, weil er das Gesetz ausspricht, durch das es beherrscht wird. Würde die bloße Erfahrung auch keine Ausnahme aufweisen, so berechtigte sie uns noch nicht zu dem Urteile, daß etwas immer so ist, und noch weniger zu dem Urteil, daß es so sein muß. Wie kommen wir aber zum Begriff und zur Erkenntnis der Notwendigkeit? Dieser Begriff stammt offenbar nicht von außen, aus der Erfahrung. Denn in welcher Erfahrung durch die Sinne wäre er uns begegnet? Und ebenso ist es mit dem Begriff des Grundes oder der Ursache. Wir sehen zwar, daß eines nach dem anderen ist, aber wir können nicht sehen, daß es durch es und wegen seiner ist. Wenn die Sonne, um das bekannte Beispiel von Kant zu gebrauchen, den Stein bescheint, sehen

wir ihn warm werden, aber wie kommen wir zu dem Gedanken, daß er durch die Sonne warm wird? Der Begriff der Ursache stammt also nicht ohne weiteres aus der Erfahrung, und inbezug auf ihn hat das erkenntnistheoretische Axiom: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nicht schlechthin Geltung. Nicht anders ist es mit Begriffen wie Möglichkeit, Bedingtheit, Verhältnis, Ordnung, Gesetz und dergleichen. Sie kommen alle aus der natürlichen Befähigung unseres Verstandes, diese Begriffe im Lichte des intellectus agens an der Hand der Erfahrung zu bilden. In diesem Lichte erkennen wir auch die objektive Realität oder die Wahrheit dieser Begriffe und urteilen mit voller Bestimmtheit, daß sie uns nicht täuschen und daß alle vernünftigen Menschen über sie so urteilen müssen wie wir, und so kommt die wissenschaftliche Gewißheit zustande, die der unveräußerliche Vorzug des Denkens ist.

[27]) M. a. Worten: einerseits wären die Begriffe individuell, da sie die Materie einschließen, die das Prinzip der Individuation ist, anderseits wären sie allgemein, da sie vom Individuellen abstrahieren.

[28]) Das Zitat ist ungenau: die Worte des Ar. lauten: „Für die Denkseele nehmen die Phantasmen die Stelle der Aistheme ein.“ Das Aisthema ist der Eindruck oder das Bild, das der wahrgenommene Gegenstand in dem äußeren Sinne hervorbringt. Auch im Kommentar des Aquinaten zu de anima wird eine ungenaue Übertragung zugrunde gelegt: intellectivae animae phantasmata ut sensibilia sunt; von Ar. wird aber nicht das Objekt genannt, sondern sein Eindruck auf den Sinn.

[29]) Die Leonina liest intellectus, gegenüber der anderen Lesart: intellectivum. Letzteres entspricht dem Text des Ar.: *τὸ νοητικόν*. So hat auch die lateinische Vorlage, die dem Kommentar v. Thom. zu d. an. beigedruckt ist.

[30]) Was in dem Verstande ist, sind Begriffe, Urteile, Wissenschaften. Die Wissenschaften unterscheiden sich nach dem Grade der Abstraktion in Physik, Mathematik und Metaphysik Bei Ar. liest man a. a. O.: *οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν*. Thom. hat hier: sic circa intellectum sunt; ebenso in seinem Kommentar zu d. an.: ita se habent ad intellectum, obgleich in der dort beigedruckten Vorlage steht: sic et quae circa intellectum sunt. Dem Aquinaten lag wohl eine Übersetzung vor, die den griech. Artikel *τά* nicht zu seinem Rechte kommen ließ. Etwas weiter, zu 430a 2ff., liest man bei ihm freilich wieder: sic sunt et quae sunt circa intellectum.

[31]) Est quaedam virtus animae quae est forma corporis: so das Lateinische. Das „quae“ geht auf animae, nicht auf virtus: die intellektive Seele ist Form des Leibes ihrer Substanz nach, nicht ihrem intellektiven Vermögen nach; denn das hieße, daß sie mit einem leiblichen Organ denkt, wie

sie im Menschen durch leibliche Organe die Vegetation und Sensation verursacht. Das wird nun eben an unserer Stelle in den Worten abgelehnt: „der Verstand (oder das Denken) ist nicht der Akt (oder die Wirklichkeit und Tätigkeit) eines Organs". In dem zitierten Art. 1 der q. 76 wird die Frage gestellt, „ob das intellektive Prinzip mit dem Leibe als Form vereinigt ist", und dagegen wird an erster Stelle dialektisch das Bedenken erhoben: „es scheint, daß das intellektive Prinzip nicht mit dem Leibe als Form vereinigt ist. Denn der Philosoph sagt d. an. 3, 4. 429b 5, daß der Verstand getrennt ist und daß er keines Leibes Wirklichkeit ist. Er ist also nicht mit dem Leibe als Form vereinigt." In der Antwort heißt es dann: „wie der Philosoph Physik 2, 2, Ende sagt, ist die letzte unter den natürlichen Formen, bei der die Forschung des Naturphilosophen aufhört, die menschliche Seele nämlich, zwar getrennt, aber gleichwohl in der Materie, was er daraus beweist, daß der Mensch und die Sonne aus der Materie einen Menschen erzeugt, ebd. Getrennt ist sie dem intellektiven Vermögen nach, weil das intellektive Vermögen kein Vermögen eines leiblichen Organs ist, wie das Sehvermögen die Aktualität des Auges ist. Denn das Denken ist eine Aktualität, die durch kein leibliches Organ ausgeübt werden kann, wie es das Sehen wird. Aber sie ist in der Materie, sofern eben die Seele, die dieses Vermögen hat, die Form des Leibes und das Ziel der menschlichen Zeugung ist. So also meint es der Philosoph, wenn er d. an. 3, 4 sagt, daß der Verstand getrennt ist, weil er kein Vermögen eines leiblichen Organs ist."

[32]) Quodammodo unitus heißt es bei Thomas, weil nicht der Verstand als solcher, sondern die Substanz, die ihn hat, mit dem Leibe vereinigt ist.

[33]) Die vorgeblichen subsistierenden Ideen Platos heißen abstrakt, weil sie ganz vom Stofflichen abgeschieden sind.

[34]) „Das" anders heißt bei Th. „ly" aliter. Das ly scheint aus dem Arabischen übernommen, wo es bestimmtes Geschlechtswort ist.

[35]) Es ist anzunehmen, daß der intellectus agens überhaupt nicht auf das Phantasma einwirkt. Er erzeugt vielmehr nur in dem aufnehmenden Verstand ein geistiges Bild dessen, dessen sinnliches Bild in der Phantasie ist. Durch das sinnliche Bild wird er zu seiner Tätigkeit angeregt: er wendet sich zu den Phantasmen, und übt nun seine Tätigkeit aus, die den Phantasmen gegenüber immer gleichförmig ist, gleich der Wirkung des Lichtes, das die Körper erhellt, daß sie in ihrer Eigengestalt sichtbar werden; so rückt er die Erscheinungen unter den Gesichtspunkt des Allgemeinen, daß sie aktuell intelligibel, d. h. Gegenstand des Denkens werden. Denn er ist der Sinn für Gesetz und Regel, für Grund und Folge, der, um mit dem Dichter zu reden, unseren Verstand

befähigt, den ruhenden Pol zu finden in der Erscheinungen Flucht. So befähigt er z. B. den Mathematiker, in dem bestimmten Dreieck oder Kreis, die auf die Tafel gezeichnet sind, die Natur oder das Wesen des Dreiecks oder des Kreises überhaupt zu erkennen. Daß der intellectus agens keine Wirkung auf die Phantasmen ausübt oder nichts Positives in ihnen setzt, ist auch die Meinung Kajetans in seinem Kommentar zur Summa, die er aus Anlaß des vorliegenden Artikels ausspricht. Er beruft sich für dieselbe auf die Antwort des Aquinaten auf den 4. Einwurf.

[36]) In den Tieren wird die vegetative Kraft durch die Verbindung mit der sinnlichen Kraft gesteigert und zur Herstellung von Organen der Wahrnehmung befähigt. So wird auch im Menschen die sinnliche Kraft durch die Verbindung mit dem Geiste gesteigert und zur Erzeugung von Phantasievorstellungen befähigt, die ein geeignetes Substrat für die Gedankenbildung abgeben. Diese Eignung entsteht noch besonders dadurch, daß der intellectus agens die Bilder der Phantasie entsprechend ordnet. Man vergleiche den Kommentar Kajetans zu der Antwort auf den 4. Einwurf. Hier führt Kajetan aus, daß die Phantasmen in sich durch den wirkenden Verstand keine Veränderung erleiden. Er schließt mit dem bemerkenswerten Satz: „Die Abstraktion besteht bei der Erzeugung der species intelligibilis in nichts anderem als darin, daß der intellectus agens von den Phantasmen selbst, wie sie sind, Gebrauch macht mit Bezug auf die Natur, die sie darstellen, und nicht mit Bezug auf das Individuelle, das ihnen anhaftet."

[37]) Bei Aristoteles heißt es, wenn man möglichst wörtlich übersetzen will: „Das in der (menschlichen) Stimme (laut werdende) ist ein Zeichen der Affektionen in der Seele, und das Geschriebene (ist ein Zeichen) dessen, was in der Stimme laut wird)." Gemeint sind die Gedanken, die darum Affektionen, *παθήματα*, genannt werden, weil sie durch eine Art Leiden, *πάσχειν*, des aufnehmenden Verstandes von seiten des wirkenden Verstandes zustande kommen; m. vgl. in meiner Übers. von Perihermenias S. 30, Anm. 3.

[38]) Annahme, acceptio, ist gegenüber Meinung, opinio, der allgemeinere Begriff, der von dem Grade der Bestimmtheit absieht. Die subjektivistische Auffassung der Alten ist zu unterscheiden von dem Subjektivismus Kants. Die Alten meinten, wir erkännten nur was unbewußt in uns das Erkennen vermittelt: die sinnlichen und intelligibeln Bilder. Kant dagegen lehrte, unser Erkenntnisvermögen sei mit subjektiven, angeborenen Formen behaftet, die die Erfassung der Dinge bestimmten und modifizierten oder auch alterierten, so daß wir nicht wissen könnten, wie sie an sich sein mögen. Er stellt in der Kritik d. rein. Vern. S. 37f. die Frage: „Was sind Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es

zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können?" Letzteres ist Kants Meinung.

[39]) Die Übersetzung Bild für similitudo ist nicht ganz genau. Es handelt sich hier nur um die Ähnlichkeit der Ursache mit der Wirkung. Dagegen ist die Erkenntnisform ein wirkliches Abbild des erkannten Objekts.

[40]) Es ist Reflexion, gleichsam Abbiegung vom Objekt und Umbiegung auf sich selbst, durch die der Verstand sich und das Gedankenbild denkt. Indessen ist insofern ein Unterschied, als die Besinnung, durch die er des Gedankenbildes inne wird, umständlicher ist. Man leugnet ja auch wohl, daß es Gedankenbilder gibt. Dagegen stellt sich mit dem Denken der Objekte das Bewußtsein des Denkens gleichsam von selbst ein.

[41]) Man vergleiche Physik 1, 1. 184a 16—21. „Der naturgemäße Weg der Erkenntnis geht von dem, was für uns bekannter und klarer ist, zu dem, was von Natur klarer und bekannter ist. Denn nicht dasselbe ist für uns bekannter und ist es schlechthin. Deshalb müssen wir auf die Weise vorgehen, daß wir von dem, was von Natur unklarer, aber für uns klarer ist, zu dem von Natur Klareren und Bekannteren fortschreiten." M. vgl. ferner Met. 2, 1. 993b 9ff.: „Wie die Augen der Nachtvögel zum Tageslicht, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was von Natur am allerklarsten ist." Endlich vergleiche man cat. 12, 14a 29ff.: „Zweitens heißt früher was sich in bezug auf die Abfolge des Seins nicht umkehren läßt. So ist z. B. das Eins früher als die Zwei. Denn wenn zwei sind, folgt sofort, daß eins ist, wenn aber eins ist, sind nicht notwendig zwei. Demnach entspringt aus dem Eins nicht umgekehrt die Folge, daß ein anderes ist. Nun scheint aber das früher zu sein, aus dem sich nicht umgekehrt wie bei seinem Gegenstück ein Sein folgern läßt." — Hieran knüpft die 1. Objektion den Gedanken: das Allgemeine, wie Sinnenwesen, ist also von Natur früher als Mensch. Denn nicht jedes Sinnenwesen ist Mensch. Also ist es für unsere Erkenntnis später.

[42]) So erkennt man z. B. das ganze Haus oder den ganzen Baum früher als die einzelnen Teile. Das Allgemeine ist einfacher, weil z. B. Baum ein einfacherer Begriff ist als Eiche.

[43]) Vgl. Anm. 46.

[44]) Ein universales Ganzes ist z. B. eine Gattung mit ihren Arten, ein integrales Ganzes ein Haus oder ein Baum mit seinen Teilen.

[45]) Es heißt bei Ar. wörtlich: „Die kleinen Kinder nennen zuerst jeden Mann Vater und jede Frau Mutter, später aber unterscheiden sie Vater und Mutter von anderen Leuten."

[46]) Man erkennt das Einzelne früher als das Allgemeine, z. B. den einzelnen Menschen früher als den Menschen überhaupt, wie das angeführte Beispiel von den kleinen Kindern zeigt. Dagegen erkennt man das Allgemeinere, z. B. das Sinnenwesen, früher als das minder Allgemeine, z. B. den Menschen. Gleichwohl sind auch die ersten Begriffe insofern die allgemeinsten, als sie beim geringsten Inhalt den größten Umfang haben. Hat z. B. das Kind die Vorstellung Mensch — und es muß sie haben, weil es für jeden Menschen oder Mann das Wort Vater hat —, so umfaßt sie alle Menschen. Ihr einziger Inhalt ist aber, was seinem Vater eigentümlich ist, und so ist der allgemeinste Begriff zugleich der konkreteste. Und diese Konkretion oder Konkretheit ist es wohl, die Ar. mit seinem *συγκεχυμένον* meint. Die Begriffe, die sich zeitlich an die ersten anschließen, werden stetig minder allgemein. So ist Mensch minder allgemein als animal, sinnbegabtes Wesen. Denn nicht jedes Animal ist ein Mensch, wohl aber jeder Mensch ein Animal. Ein solcher Begriff Mensch aber, der die Individuen dieser Spezies unterscheidet, ist zeitlich später als der Begriff Mensch des Kindes, und noch später als der Begriff Animal, weil er mehr Inhalt hat und bestimmter ist.

[47]) Man muß bei Sinnenwesen unterscheiden, ob man es formell unter dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit betrachtet, wie wenn man sagt: die Animalität, oder nicht, wie wenn man sagt: das Animal. Im zweiten Falle wird es früher erkannt. Aber auch hier muß man wieder unterscheiden. Das Sinnenwesen ist in einer Art früher als der Mensch, in anderer Art später, wie der Text erklärt. Die angezogene Stelle aus d. an. 1, 1 lautet im Zusammenhang: „Man muß auch untersuchen, ob alle Seelen von e i n e r Art sind oder nicht, und wenn nicht, ob sie der Art oder der Gattung nach verschieden sind. Denn jetzt scheinen sich die Psychologen (Plato) nur um die menschliche Seele zu bekümmern. Aber wir dürfen nicht im unklaren darüber bleiben, ob ihr Begriff und der von Lebewesen einer oder jedesmal, wie bei Pferd, Hund, Mensch, Gott, verschieden ist, während das Lebewesen im allgemeinen entweder gar nicht oder später ist", a. a. O. 402b 1—8. Der Begriff Seele und Lebewesen ist in einer Art einer: Form des Leibes und leiblich-seelisches Wesen, in anderer Art nicht einer. So ist die menschliche Seele nur der Substanz nach Form des Leibes und getrennt und kann als eine andere Gattung von Seele gelten, cf. d. an. 2, 2. 413b 25ff. Das Lebensprinzip des Sphärengeistes und dasjenige Gottes ist wieder anders und sollte eigentlich nicht Seele heißen, sondern Geist. Ebenso ist es mit Lebe-

wesen. Ein Lebewesen im allgemeinen aber, wie es Plato in dem Lebewesen an sich, *αὐτὸ ζῷον*, aufgestellt haben soll, gibt es nur in der Abstraktion, die später ist als die Individuen, von denen man abstrahiert.

[48]) So ist auch Baum früher als Eiche, aber Eiche ist früher als Baum, sofern Baum in der Definition der Eiche steht, vgl. das Beispiel in Anm. 42.

[49]) Die Ideen sollen nach Plato gleichzeitig Prinzipien des Seins und der Erkenntnis gewesen sein, des Seins, sofern die Dinge, der Erkenntnis, sofern der Verstand an ihnen teilhat. Das käme darauf hinaus, daß nach Plato die Ideen das erste Erkannte sein sollen, wovon wir noch später, unter q. 88, art. 3, hören werden.

[50]) „Einigen scheint aber auch das Allgemeine ganz besonders Substanz zu sein und eben dieses Allgemeine als Prinzip gelten zu müssen; darum wollen wir hiervon handeln. Es scheint nämlich unmöglich zu sein, daß irgend etwas allgemein Ausgesagtes Substanz sei. Denn die erste Substanz ist dem Einzelwesen eigentümlich und ist etwas, was keinem anderen zukommt. Das Allgemeine aber ist ein Gemeinsames; denn das wird allgemein genannt, was mehreren Dingen zukommen kann. Wessen Substanz wäre dasselbe nun? Es wird entweder Substanz aller sein, oder ist es von keinem," usw. a. a. O.

[51]) Die letzte Absicht der zeugenden Natur geht auf die Art, nicht auf das Einzelwesen und nicht auf die Gattung: nicht auf das Einzelwesen, weil das Einzelwesen als solches durch die Materie begründet wird, zu der sich die Art als Form verhält, und nicht auf die Gattung, weil auch sie sich gewissermaßen zur Art verhält, wie die dienende Materie zur beherrschenden Form. Diese Regel scheint einigermaßen auch für die menschlichen Individuen zu gelten. Denn der einzelne Mensch ist keine Art für sich wie der reine Geist, wenn auch seine Seele nur zum Teil in die Materie versenkt ist und sie als Geist überragt. Aber gleichwohl bestimmt sich die Eigentümlichkeit jeder einzelnen Menschenseele durch ihr Verhältnis zu einem bestimmten Leibe, und so vereint sich im Menschen mit dem Adel der Persönlichkeit das gemeine Wesen der Gattung.

[52]) In dem Ding sind Subjekt und Prädikat nicht so verbunden wie im Urteil, sondern ihrem Gegenstande nach eins, wie besonders in den Urteilen hervortritt, die die Gattung von der Art aussagen. Denn die Gattung ist mit der Art nicht wie Ding und Ding verbunden, sondern ist nur als Art wirklich, Sinnenwesen z. B. nur als Mensch oder Tier. Aber auch wenn man von dem Subjekt das Akzidenz aussagt, wie in dem Satz: der Himmel ist blau, ist ein Akzidenz gemeint, das beziehungsweise mit dem Subjekt eins ist. Auch hier gibt es keine Verbindung und Trennung wie zwischen

Ding und Ding, und in diesem Sinne läßt sich nicht, wie das Sprichwort sagt, das Blaue vom Himmel herunterlügen. Dagegen kann man sowohl die Gattung mit der Art wie die Eigenschaft mit dem Inhaber in der Aussage verbinden oder das eine vom anderen trennen, weil die Begriffe für sich und abstrackt im Verstande sind.

[53]) Vgl. Anm. 37.

[54]) Eigentümlichkeiten sind Bestimmungen, die notwendig aus der Wesenheit fließen, ohne zu ihr zu gehören, Akzidenzien zufällige Bestimmungen, Beziehungen, wofern es das lateinische habitudines richtig wiedergibt, das Verhältnis zu anderem.

[55]) Das sind die himmlischen Körper mit Einschluß der Erde als Weltkörper. Sie haben kein natürliches, schrittweises Werden, sondern sind durch göttliche Schöpfung entstanden. So nach der Physik des Aristoteles.

[56]) Die sinnliche Vorstellung der Phantasie geht auf das hic et nunc, das räumlich und zeitlich Bestimmte. Mit der Phantasie stellt man sich z. B. einen Kreis vor, den man auf die Tafel gezeichnet gesehen hat, mit dem Verstand aber denkt man den Begriff des Kreises, der von Zeit und Ort abstrahiert.

[57]) Die Zusammensetzung wird hier real genannt gegenüber der Zusammensetzung des Verstandes; sie ist aber auch real, sofern das Akzidenz von der Substanz real verschieden ist. Trotzdem sind beide auch wieder eins wie Subjekt und Eigenschaft. Die hier von Thomas gedachte Analogie ist geistreich. Der Komposition von Materie und Form in den sinnenfälligen Dingen entspricht im Urteil des Verstandes die Verbindung von Gattung und Art, wie in dem Satz: der Mensch ist ein sinnbegabtes Wesen; oder wenn ich den partikulären Satz bilde: Sokrates ist ein Mensch, so denke ich die Komposition von individueller Materie und Art nach, die von der zeugenden Natur vorgedacht ist. Weiterhin ist der Komposition von Substanz und Akzidenz das Urteil analog: der Mensch ist weiß.

[58]) Das Urteil bei dieser Prädizierung ist also objektiv und wahr, und was der Verstand so in seinem Urteil verbindet, ist in gewissem Sinne identisch, während eine Verbindung oder Zusammensetzung von Dingen ihre Verschiedenheit voraussetzt.

[59]) Verstand, intellectus, *νοῦς*, steht hier in engerem Sinne; die Stelle der Metaphysik hat nicht *νοῦς*, sondern *διάνοια*, geistiges Vermögen oder geistige Tätigkeit überhaupt. Sie lautet in wörtl. Übersetzung: „Das Falsche und Wahre ist nicht in den Dingen, als ob etwa das Gute wahr und das Schlechte ohne weiteres falsch wäre, sondern im Denken, *ἐν διανοίᾳ*; wenn aber das Denken auf das Einfache und die „Was ist es?“ (die Wesenheiten oder Naturen) geht, auch nicht im

Denken.“ Wenn es hier heißt, daß das Wahre und Falsche nicht in den Dingen ist, als ob das Gute wahr und das Schlechte falsch wäre, so bedeutet das nicht, daß die Wahrheit subjektiv ist, sondern daß sie zuerst im Denken und dann im Sein ist, während das Gute zuerst in dem Seienden und dann in dem Wollen und Streben ist; vgl. m. Übers. d. Metaph. 195, Anm. 14.

[60]) *Νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός*, a. a. O. dazu habe ich in m. Übers. von d. an. S. 206 folgende Anm. „‚*Ὅ γε κυρίως*‘, sagt Themistius: soweit er wirklich diesen Namen verdient.“ Diese Anm. ist irreführend. Es muß heißen: „soweit er *νοῦς* im eigentlichen oder engeren Sinne ist.“

[61]) Die Stelle heißt im Zusammenhang von d. an. 3, 6. 430b 26—31: „Es ist aber die Aussage von etwas über etwas, wie z. B. die Bejahung, immer wahr oder falsch. Der Nus aber ist es nicht immer, sondern der Nus, der auf die Wesenheit geht, so weit er auf sie geht, ist wahr; aber nicht der Nus, der etwas von etwas aussagt. Sondern wie das Sehen des eigentümlichen Objekts wahr ist, das Urteil aber, ob das Weiße ein Mensch ist oder nicht, nicht immer wahr ist, so verhält sich alles, was ohne Stoff ist.“ — Hier ist Nus zuerst allgemein gedacht und wird dann nach zwei Bedeutungen unterschieden, der Nus, der auf die Wesenheit geht und der es nicht tut. Der erstere ist unfehlbar, mag er nun bei dem einfachen Begriff, den er erfaßt, stehenbleiben oder im Lichte des Begriffes in bejahenden oder verneinenden Sätzen urteilen. Wer den Begriff des Kreises hat, weiß, daß die Radien gleich groß sind, und daß der Kreis kein Dreieck ist. Der andere Nus dagegen ist in seinen Urteilen und Schlüssen wahr und falsch. Dasselbe gilt von dem Sinne. Der Sinn täuscht sich darin nicht, ob etwas weiß oder rot ist, weil er von Natur auf die Unterscheidung der Farben angelegt ist und in seiner natürlichen Tätigkeit nicht versagt — natura non deficit in necessariis —, wohl aber darin, ob das Weiße oder das Rote dies oder das ist, Mehl oder Gips, Blut oder Wein. Die Worte des Ar.: „so verhält sich alles, was ohne Stoff ist“, werden verschieden erklärt. Die richtige Auslegung scheint diese zu sein. Das, was ohne Materie ist, ist sowohl der denkende Verstand als auch das Gedachte. Das Gedachte ist im Verstande ohne den Stoff; vgl. d. an. 3, 4. 430a 3—5: „Bei dem Stofflosen ist das Denkende und das Gedachte dasselbe. Denn die theoretische Wissenschaft und das so (aktuell) Gewußte ist dasselbe.“ Der Verstand denkt also die Wesenheit, wenn er sie überhaupt denkt, immer richtig. Was aber außerhalb der Wesenheit liegt, das Proprium, die Akzidenzien und die Beziehungen, denkt er richtig und falsch. Man vergleiche den vorigen Artikel, resp. dicendum, und die Anm. 54. — Mit Rücksicht auf die gegebene Auslegung scheint es auch richtiger, die folgenden Sätze bei Ar. nicht als Anfang eines neuen Kapitels

zu behandeln, sondern, wie es auch Thomas tut, als Schluß des 6. Kap. Sie erklären den Ausdruck „das Stofflose" aus der Identität der gedachten Sache und des denkenden Subjekts.

[62]) Es heißt met. 9, 10. 1051b 17—28: „Was ist aber nun bei dem Nichtzusammengesetzten (den Begriffen gegenüber den Schlüssen) das Sein oder Nichtsein, das Wahre und das Falsche? Es ist ja nicht zusammengesetzt, so daß es wäre, wenn es verbunden ist, und nicht wäre, wenn es getrennt ist, wie das weiße Holz oder die inkommensurable Diagonale; es wird also auch das Wahre und das Falsche nicht mehr so wie hier statthaben. Es ist eben in diesem Falle wie Wahrheit so Sein nicht dasselbe, sondern mit Wahrheit und Falschheit steht es so, daß das Berühren (Auffassen) und Aussprechen (Phasis) Wahrheit ist — denn Bejahung, Kataphasis, und einfaches Aussprechen von etwas, Phasis, ist nicht dasselbe —, dagegen ist Unwissenheit soviel als Nichtberühren (Nichtauffassen). Denn eine Täuschung gibt es über das Was eines Dinges nur in akzidenteller Weise. Und ebenso ist es mit den nicht zusammengesetzten Substanzen: auch über sie kann man sich nicht täuschen." — Ich möchte freilich hier nicht mit der Bemerkung zurückhalten, daß die Ansicht, nach der man über die Wesenheit nicht irrt, nichts weiter besagt als dies, daß der Begriff nicht wahr und falsch sein kann, sondern nur das Urteil; sobald man aber den Begriff in ein Urteil faßt, kann er wahr und falsch sein. Es ist demnach die Analogie zwischen Sinn und Verstand, nach der auch der Verstand in bezug auf sein unmittelbares Objekt nicht irrt, nicht zu pressen. Die Untrüglichkeit des Begriffs und die Eigentümlichkeit, daß man ihn nur haben und nicht haben kann, möchte man eher auf solche einfache und erste Begriffe wie Sein, Leben, Wachstum, Wahrnehmung, Empfindung, Denken, Ursache, Wirkung, Leiden, Notwendigkeit, Zufall, Freiheit beschränken, aber hier handelt es sich nicht um Wesenheiten, nicht um Wesenheiten überhaupt und noch weniger um die Wesenheiten körperlicher Dinge. Fragt man nun, worauf denn zuletzt die Gewißheit unserer Erkenntnis beruht, wenn wir nicht einmal bei der Auffassung der Substanzen vor dem Irrtum gefeit sind, so lautet die Antwort, daß sie auf der Evidenz beruht, auf der einleuchtenden Erkenntnis, daß etwas so ist und sein muß, und auf dem klaren und unabweisbaren Bewußtsein, das wir von dieser Erkenntnis haben.

[63]) Die Stelle bei Augustin lautet: „Wer ein Ding anders als es ist, versteht, irrt, und wer irrt, versteht das, worin er irrt, nicht. Wer mithin ein Ding anders, als es ist, versteht, versteht es nicht. Also kann etwas nur verstanden werden, wie es ist. Wir aber verstehen wohl etwas nicht so, wie es ist, wie z. B. eben dieses, daß man nichts versteht,

was man nicht so versteht, wie es ist. Daher ist zweifellos vollkommenes Verstehen solches, über das hinaus kein Besseres sein kann, und deshalb geht es gewiß mit dem Verstehen eines jeden Dinges nicht ins Unendliche fort und kann es der eine nicht besser verstehen als der andere." — Man sieht, der Kirchenvater meint: vollkommenes Verstehen ist ein Verstehen des Dinges, wie es ist, und in diesem Sinne versteht der eine ein Ding nicht besser als der andere. Dabei kann aber gleichwohl das Verstehen überhaupt Grade zulassen und so der eine besser verstehen als der andere. Mit Rücksicht auf die Frage Augustins fragt wohl auch Thomas; vgl. Kajetan.

[64]) Nach Thomas ist also der Verstand des einen Menschen besser zum Denken veranlagt als der eines anderen nicht nur wegen der besseren Disposition der niederen Erkenntniskräfte, sondern auch wegen der besseren Disposition des Verstandes selbst, und diese fußt auf der ursprünglichen Anlage der Denkseele, die sich wieder nach der Verschiedenheit des leiblichen Substrates richtet, dessen Form die Seele ist; vgl. Kajetan.

[65]) Man beachte, daß die Frage nicht ist, ob das Unteilbare überhaupt oder an sich, sondern ob es von uns im gegenwärtigen Stande des Lebens früher erkannt wird. Das Unteilbare und Einfache überhaupt wird früher erkannt oder gedacht, wie met. 12, 7. 1072a 31ff. ausgeführt wird. Dort ist aber von dem Denken des reinen Geistes die Rede, insbesondere des Sphärengeistes, der durch Erkenntnis und Liebe der ersten Wahrheit und der höchsten Güte bewegt wird und, so bewegt, das andere, die Körperwelt, bewegt.

[66]) D. h. es wird, wie z. B. die Linie, früher als Ganzes denn seinen einzelnen Teilen nach erkannt.

[67]) Der Mensch ist der Art nach unteilbar, weil es nur eine Art Mensch gibt, und diese Spezies Mensch erkennt man früher als ihre Definition: homo est animal rationale, der Mensch ist ein vernünftiges Sinnenwesen.

[68]) Ein zweifaches Unteilbares, weil zu der Natur der körperlichen Wesenheit auch die Ausdehnung und Stetigkeit gehört, von der vorhin die Rede war.

[69]) Mit „ebenda' ist auf die im 1. Einwurf zitierte Stelle der Physik verwiesen, wo es heißt: „Wir glauben jegliches dann zu erkennen, wenn wir die ersten Ursachen und Gründe bis zurück auf die Elemente erkennen." Vgl. auch Metaph. 1, 3 Anf. u. 2. Analytik 1, 2 Anf. Die Leonina hat, als wäre es der Text des Ar.,: tunć opinamur nos scire, cum principia (nicht principiata, das Verursachte) possumus in causas resolvere, und erklärt dann: „Wenn wir die nächsten Gründe auf die ersten Ursachen zurückführen können". Falsch! Auch weil es dem Ar. Text zuwiderläuft.

[70]) Denn das Gesicht als etwas Seelisches steht dem Gehör näher als die Farbe.

[71]) Daß die Materie das Prinzip der Individuation ist, das heißt das Individuum oder Einzelwesen als solches begründet, ist ein Hauptsatz, ein pronuntiatum maius, der Philosophie des h. Thomas. Die Wesen einer Art, z. B. die Menschen, unterscheiden sich nach Thomas voneinander ursprünglich der Materie oder dem Stoff nach, während sie in der Form übereinstimmen und ihr gemäß ein und dasselbe sind. Eine Verschiedenheit der Form gibt es hier nur, sofern die jeweilige individuelle Form bestimmt ist durch ihr Verhältnis zu einer bestimmten Materie, mit der sie eine Natur bildet und ein Sein und eine Wirklichkeit ausmacht. Weil der Begriff der Art von dem Individuum abstrahiert, so gibt es von diesem auch keinen Begriff und kann dasselbe in diesem Sinne nicht Gegenstand des Denkens sein.

[72]) „Das eine von den beiden Urteilen, die für die Handlung bestimmend sind, ist allgemein, das andere geht auf das einzelne, das als solches der Sinnlichkeit untersteht. Wird nun aus den beiden Urteilen durch logische Verknüpfung eines, so muß der Schlußsatz da, wo es sich nur um die Erkenntnis handelt, von der Seele bejaht, dagegen im Praktischen ohne Verzug in die Tat umgesetzt werden; man muß z. B., wenn man alles Süße verkosten muß, und dieses da, als ein in dem Allgemeinen Befaßtes, süß ist, wenn man kann und nicht gehindert oder abgehalten wird, es sofort auch tun", Eth. Nic. 7, 5. 1147a 25—31.

[73]) „Da das eine Verstandesurteil allgemein, das andere partikulär ist — denn das eine besagt, daß der und der das und das tun muß, das andere, daß dieses Gegenwärtige so und so ist und ich der und der bin —, so ist es dieses zweite Urteil, das bewegt und unmittelbar zum Handeln bestimmt, oder es sind auch beide, nur daß das eine dabei mehr ruht, das andere mehr bewegt ist," d. an. 3, 11, Ende.

[74]) „Es bleibt nur die Annahme, daß das Unendliche potenziell oder der Möglichkeit nach ist. Man muß aber diesen Ausdruck ‚der Möglichkeit nach sein' nicht so nehmen, als könne, wie etwa dieser Stoff, z. B. das Erz, eine Bildsäule sein kann, und dann auch einmal eine Bildsäule sein wird, so auch ein Unendliches sein, das einmal wirklich unendlich wird. Sondern da man von Sein in vielfachem Sinne spricht, so ist das Unendliche so, wie der Tag oder das Kampfspiel, die beide insofern sind, als immer ein Teil von ihnen auf den anderen folgt," Phys. 3, 6. 206a 18—23.

[75]) Die Leonina hat im Text confess. 12, aber am Rande d. gen. ad litt. 12, 13. Nun findet sich conf. 12 nichts, was hierher bezogen werden könnte. Die Ausgabe von Vivès hat im Text conf. 7, 6 und zitiert in der Anmerkung aus dieser Stelle die Worte „coniecturas hominum habere saepe vim

sortis, et multa dicendo dici pleraque ventura", die zunächst eine fremde Ansicht wiedergeben, der aber auch Augustin beipflichtet. Bei Vivès heißt es dann in der Anm. in bezug auf diese Worte mit Recht: „Nil invenitur in confessionibus quod verbis a. D. Thoma allatis similius sit." Hier findet sich also kein Beleg dafür, daß Augustin an ein weissagendes Vermögen der Seele geglaubt hätte. In d. genes. ad litt. beginnt 12, 13 mit den Worten: Nonnulli quidem volunt animam humanam habere vim quandam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest, cum semper velit? An quia non semper adiuvatur ut possit? Cum ergo adiuvatur, numquid a nullo aut a corpore ad hoc adiuvari potest? Proinde restat ut a spiritu adiuvetur. Deinde quomodo adiuvatur? . . . Quid quid horum est, temere affirmari non debet. Wenn Thomas von einer Zurückziehung der Seele von den Sinnen und einer Wiederkehr zu sich selbst spricht, so scheint das auf die Stelle d. Genes. 12 zu führen. — Das Wort sors, Los, das sich conf. 7, 6 findet, bedeutet so viel als Weissagung, da man oft aus den Losen weissagte.

[76]) Das *ἐκστατικοί* d. div. p. somn. 2, 464 a 25, das bei Thomas imprudentissimi heißt, bedeutet oberflächlich, flatterhaft, nach außen gekehrt.

[77]) Wörtlich heißt es bei Ar.: „Er, der Verstand, ist aber auch selbst so intelligibel, wie es die intelligibeln Dinge sind."

[78]) Eine äußerst wichtige Bemerkung, die man aber nur versteht, wenn man den Begriff der Materie oder des Urstoffs erfaßt hat. Der Urstoff, die *πρώτη ὕλη*, ist substantiale Möglichkeit und wird nur durch die Form wirklich und so erkennbar. So ist auch der aufnehmende oder förmlich denkende Verstand, wie es d. an. 3, 4. 429a 21f. heißt, von Natur Möglichkeit oder Potenzialität und deshalb unerkennbar und nicht aktuell intelligibel und wird erst aktuell intelligibel, wenn er wirklich denkt. — Die angezogene Stelle der Physik 1, 7. 191a 7—12 lautet: „Die Natur, die als Substrat der körperlichen Wesenheiten zugrunde liegt, ist auf Grund der Analogie verständlich. Denn wie sich zu der Bildsäule das Erz verhält oder zum Stuhl das Holz oder zu sonst etwas Geformtem die Hyle und das Ungeformte vor der Annahme der Form, so verhält sich diese als Substrat zugrunde liegende Natur zur Substanz und zu dem bestimmten einzelnen Ding und zu dem Seienden." — Der Urstoff wird also aus seinem Verhältnis zur substanzialen Form erkannt. Wie daraus, daß etwas bald die akzidentelle Form des Tisches, bald die akzidentelle Form des Bettes hat, als gemeinsames stoffliches Substrat das Holz sich erweist, so wird daraus, daß etwas bald unter dieser, bald unter jener substanzialen Form auftritt, wie z. B. bald als toter, bald als lebendiger Stoff, der Urstoff erschlossen. Daß dieser Urstoff

für sich nicht wirklich ist, sagen deutlich die Schlußworte des angeführten Textes. Nicht minder deutlich sagen es aber auch die folgenden Worte Zeile 12f.: „Ein Prinzip also ist dieses (der Urstoff), das freilich nicht so ein Prinzip und nicht so Eines ist wie das Dieses da (der wirkliche natürliche Körper), und eines ist das begriffliche oder formale Prinzip." Die Scholastik war also mit ihrer Auslegung der aristotelischen Urmaterie im Recht, um so mehr, da die Materie des Aristoteles auch die des Plato ist, von dem Aristoteles ihren Begriff übernommen hat. Auch Augustin faßt den Urstoff des Plato so auf wie die Scholastik den des Aristoteles.

[79]) In diesen Worten des Kirchenvaters liegt ausgesprochen, daß es eine ewige und unverrückbare ideale Norm gibt, in deren Besitze wir sind und nach der wir urteilen, was wahr und gerecht ist. Augustin sagt a. a. O.: „Nicht dadurch, daß wir mit leiblichen Augen viele menschliche Geister sehen, gewinnen wir durch Vergleichung eine generelle oder spezielle Kenntnis des menschlichen Geistes, sondern wir schauen auf die unverletzliche Wahrheit, um nach ihr so vollkommen, als wir können, zu bestimmen, nicht wie beschaffen der Geist eines jeden Menschen ist, sondern wie beschaffen er nach den ewigen Gründen sein muß." Daß Augustin mit den ewigen Gründen die göttlichen Ideen meint, wissen wir bereits.

[80]) Es heißt d. Trin. 9, 3, Anf.: „Der Geist kann sich selbst nicht lieben, wenn er nicht auch sich kennt: denn wie kann er lieben, was er nicht kennt? Oder wenn man sagt, aus genereller oder spezieller Kenntnis glaube der Geist, er sei so beschaffen, wie er andere Geister befunden hat, und deshalb liebe er sich selbst, so redet man sehr unverständig. Denn woher kennt der Geist einen Geist, wenn er sich nicht kennt?"

[81]) Die Seele wird aber nicht mitfolgend erkannt, sondern durch ihren eigenen Akt, d. h. durch sich selbst, sofern sie tätig ist.

[82]) Der intellectus agens ist der Aktus oder die Aktualität des Intelligibeln, sofern er das potenziell Intelligible aktuell intelligibel macht, sowie das Licht die potenziellen Farben zu aktuellen Farben macht, d. an. 3, 5. 430a 15ff.

[83]) Man vergleiche in dem Kommentar von Thomas zu dem angeführten Satz aus d. an. 3, 4: „Er (Ar.) sagt hier, daß in dem, was ohne Materie ist, d. h. wenn wir das Intelligible aktuell nehmen, Verstand und Verstandenes dasselbe ist, wie aktuell Wahrnehmendes und aktuell Wahrgenommenes dasselbe ist. Denn das theoretische Wissen und das so Gewußte, d. h. das aktuell Gewußte, ist dasselbe. Es ist mithin das Bild oder die Form, species, des aktuell gedachten Dinges die Form des Verstandes selbst, und so kann er durch sie sich

selbst erkennen und denken. Und daher hat der Philosoph auch oben, d. an. 3, 4. 429a 12f., die Natur des intellectus possibilis aus dem Denken und dem Gedachten zu finden gesucht. Denn wir erkennen unseren Verstand nur dadurch, daß wir verstehen, daß wir verstehen. Daß wir aber den intellectus possibilis nicht durch seine Wesenheit, sondern durch das Gedankenbild erkennen, kommt daher, daß er nur potenziell zur Ordnung des Intelligibeln gehört. Denn der Philosoph zeigt Met. 9, 9. 1051a 21 bis zum Ende d. K., daß nichts verstanden wird, außer sofern es aktuell ist. Und Gleiches läßt sich an den sinnlichen Dingen beobachten. Denn was an ihnen nur potenziell ist, der Urstoff nämlich, hat keine Tätigkeit durch seine Wesenheit, sondern nur durch die mit ihm verbundene Form: die sinnlichen Substanzen dagegen, die in einer Hinsicht aktuell und in einer potenziell sind, haben an und für sich eine Tätigkeit. Ebenso ist es mit dem intellectus possibilis: er gehört nur potenziell zur Ordnung des Intelligibeln, und deshalb denkt er nicht, noch wird er gedacht, außer durch die Vermittelung der Spezies, die er in sich aufnimmt. Gott aber, der in der Ordnung des Intelligibeln purus actus, lautere Wirklichkeit ist, und die anderen stofflosen Substanzen, die zwischen Potenz und Akt die Mitte halten, denken durch ihre Wesenheit (die sie schauen und in der sie schauen) und werden durch sie gedacht" (nur daß Gottes Schauen seine Wesenheit, das Schauen der reinen Geister aber eine akzidentelle Form ist, vgl. unten Art. 3 dieser Quästion).

[84]) Im Lateinischen steht das eine Wort habitus, von dem es im Deutschen keine Mehrzahl gibt.

[85]) So denkt man die Begriffe der Wissenschaft durch den Habitus der Wissenschaft, den man erworben hat, die Begriffe der Mathematik z. B. und die mathematischen Sätze durch den Habitus der Mathematik usw.

[86]) Ratio non sequitur, heißt es im Lateinischen, vgl. Anm. 7. Man kann wohl auch übersetzen: der Grund ist nicht triftig, sofern dieses Adjektiv von getrieben werden kommt, wie schicklich von geschickt werden.

[87]) Das erste, was unser Verstand denkt, ist also nicht sein eigenes Denken, sondern die Natur der körperlichen, sinnenfälligen Dinge. Das Denken ist erst das zweite. Wenn also die kritische Vernunft von dem gefeierten cogito, ergo sum des Descartes ausgeht, um zu einer sicheren und wissenschaftlichen Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, so übersieht sie erstens den Weg, auf dem sie in die Lage kam ihres Denkens inne zu werden. Sie übersieht aber zweitens auch, daß es von dem Ich und seinem Denken keinen Weg zur Außenwelt gibt und somit auch nicht zu einer gegenständlichen, von unserem Denken unabhängigen Wahrheit.

[88]) Der äußere Sinn wirkt nicht auf sich selbst ein, sondern auf den Gemeinsinn, der so den Akt der Einzelsinne wahrnimmt, von denen er real verschieden ist.

[89]) Wenn der Stein in seiner Bewegung nach unten inkliniert, so ist die Ursache davon seine natürliche, elementare Form. Verlangt das Tier nach Nahrung, so ist die Ursache die sinnliche Form, die ihm die Nahrung als schmackhaft und hungerstillend vorstellt. Neigt und strebt der Geist nach dem Guten, so daß er es will und liebt, so sind die Ursache die intelligiblen Formen, durch die er denkt und das Gute erkennt, und in diesem Sinne heißt es d. an. 3, 9. 432b 5f.: „Der Wille entsteht in dem vernünftigen Seelenteil, wie die Begierde und der Eifer (Zorn) in dem unvernünftigen Teil.“ Gleichwohl ist der Akt des Willens von dem Akt des Denkens selbstverständlich verschieden, wie auch der Wille und der Verstand selbst es sind.

[90]) Der Text hat: procederet. Hier hat also das Wort einen anderen Sinn, wie wenn gesagt wird: ad primum oder ad secundum proceditur. Es heißt gelten, gültig sein.

[91]) „Das Gute ist unter dem Wahren begriffen, sofern es ein gedachtes Wahres ist, und das Wahre ist unter dem Guten begriffen, sofern es ein begehrtes Gut ist“, q. 82, art. 4, ad 1. Ende.

[92]) „Ecce in memoriae campis plenis innumerabilium rerum generibus, sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi“, Aug. conf. 10, 17. Die Künste sind im Subjekt gegenwärtig, sofern sie der Inhaber der Kunst durch sein Gedächtnis besitzt. Diese Gegenwart der Künste in der Seele nennt Thom. die Wesenheit der Künste. Der Affekte oder des Gemütslebens gedenkt man an Hand der Gedanken, aus denen die Gemütsbewegungen hervorgehen.

[93]) Vgl. Anm. 3. 10. 13. 14. 49. Von der Frage, ob die Ideen nach Plato das Ersterkannte für uns sind, werden wir noch weiter unten reden. Vorläufig sei hier eine Stelle aus Apelt, Platons Staat, neu übersetzt, Meiner, Leipzig 1921, angeführt, der auch dafür hält, daß die Ideen bei Plato nicht das Erst-, sondern das Letzterkannte für uns sind. Zu der Stelle Platos, Staat, 7, 3. 517 B, C: ‚In dem Gebiete des Intelligibeln (*ἐν τῷ γνωστῷ*) zeigt sich zuletzt (*τελευταία*) und schwer erkennbar (*μόγις ὁρᾶσθαι*) die Idee des Guten; hat sie sich aber einmal gezeigt, so muß sich bei einiger Überlegung ergeben, daß sie für alle aller Wahrheit und Güte Ursache ist —, schreibt Apelt S. 503, A. 7: „Diese Stelle ist das klarste Zeugnis dafür, daß Platons philosophischer Gedankengang im Großen — wie der der griechischen Philosophie in ihrer klassischen Zeit überhaupt — der induktorische ist: er steigt von den Erscheinungen, von der Vielheit der Einzeldinge, auf zu der Einheit

der Idee und schließlich zur Einheit der Welt überhaupt als der Schöpfung Gottes. War der reine Gottesgedanke natürlich auch längst schon vor Abfassung der Republik in ihm lebendig, so erscheint in der wissenschaftlichen Untersuchung die Gottheit doch als *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* nicht als der Anfang, sondern als das Ende aller Spekulation."

[94]) Übersetzt nach der Leonina, die separatae nobis hat; al.: sep. a nobis.

[95]) Averroës, „der Kommentator" des Aristoteles, hätte also zwischen dem Menschen und seinem potenziellen Verstand scharf unterschieden. Thomas läßt sich weitläufiger auf seine Meinung ein, weil sein Ansehen groß war und sein Einfluß in den Schulen noch bis in seine Zeit nachwirkte.

[96]) Bei Thomas: in intellectis speculatis. Es ist wohl die theoretische Wissenschaft gemeint, von der z. B. d. an. 3, 4. 430a 4 Rede ist. Speculata scheint so viel zu sein wie speculabilia. Da hier sonst im ganzen Zusammenhang immer speculata steht, so fällt es auf, daß die Leonina an dieser Stelle speculativis statt speculatis hat, gegen die allgemeine Überlieferung, wie es scheint.

[97]) Die unstofflichen Substanzen kommen mit den stofflichen nicht in der Materie oder der Potenz überein, weil sie einfach und nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, und so gibt es zwischen den einen und den anderen keine natürliche Gattungseinheit, wohl aber eine logische; denn bei beiden sind Substanz und Akzidenz verschieden, und auf diesem Unterschied beruht die Einteilung des Seins in Kategorien. In Gott dagegen ist die Wesenheit Sein, und alles, was er ist und was in ihm ist, Substanz.

[98]) „Es ist Sache einer höheren Vernunft in uns, über das Körperliche um uns nach unkörperlichen und ewigen Ideen (rationes) zu urteilen, die, wenn sie nicht über dem menschlichen Geiste ständen, gewiß nicht unwandelbar wären, und nach denen er über das Körperliche nicht urteilen könnte, wenn sich nicht etwas von uns mit ihnen verbände. Wir urteilen aber über das Körperliche nach der Idee der Maße und Figuren, deren unwandelbare Dauer unser Geist verbürgt," d. Trin. 12, 2. — „Zweifellos ist die unwandelbare Natur, die über der vernünftigen Seele steht, Gott, und ebenso zweifellos ist das erste Leben und die erste Wesenheit da, wo die erste Weisheit ist. Denn sie ist jene unwandelbare Wahrheit, die mit Recht das Gesetz aller Künste und die Kunst des allmächtigen Künstlers genannt wird. Da deshalb die Seele fühlt, daß sie auch die Gestalt (Schönheit) und Bewegung der Körper nicht nach sich selbst, der Seele, beurteilt, so sollte sie zugleich anerkennen, ihre Natur sei vorzüglicher als die, die sie beurteilt, doch vorzüglicher als sie sei jene Natur, nach der sie urteilt und über die sie in keiner Weise urteilen kann," liber de vera religione, c. 31. —

Ähnliches steht conf. 12, 25, num. 34 und num. 35, wo es heißt: „Merke, bester Richter, Gott, der du die Wahrheit selbst bist, merke, was ich dem Widerpart sage, merke auf; denn ich sage es vor dir und vor meinen Brüdern, die das Gesetz rechtmäßig gebrauchen und sein Ziel, die Liebe, nicht vergessen; merke und sieh, was ich ihm sage, wenn es dir gefällt. Denn diese brüderliche und friedfertige Rede gebe ich ihm zurück: ‚Wenn wir beide sehen, daß das, was du sagst, wahr ist, und beide sehen, daß das, was ich sage, wahr ist, wo sehen wir das denn? Ich doch nicht in dir, und du nicht in mir, sondern beide in der über unseren Geist erhabenen unwandelbaren Wahrheit'."

[99]) Zuerst erkennt der menschliche Verstand die Naturen der sichtbaren Dinge, dann aus diesem seinem Akt sich selbst und das ihm einwohnende Geisteslicht, endlich aus diesem Licht Gott als dessen schöpferischen Urquell.

[100]) Ich komme in dieser Anmerkung noch einmal auf die irrige und ungeschichtliche Meinung zurück, nach der bei Plato die ewigen Ideen das Erste sein sollen, was unser denkender Verstand erkennt. Schon in Anm. 93 habe ich diese Meinung in Übereinstimmung mit Apelt abgelehnt. Jetzt möchte ich diese Ablehnung näher begründen. Die entscheidendste Stelle, die uns außer der in Anm. 93 zitierten für die Lehre Platos über die Priorität und Posteriorität der Erkenntnisobjekte zur Verfügung steht, findet sich im Gastmahl. Dort wird die Idee der Schönheit oder die Schönheit selbst, *αὐτὸ τὸ καλόν*, *αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν*, als das bezeichnet, was allmählich und stufenweise im Aufstieg des Denkens von der sinnlichen zu der intelligibeln Schönheit als wesenhafte Schönheit gefunden wird, als eine Schönheit, die an und für sich besteht und an der alles, was sonst noch schön ist, in seiner Art und nach seinem Maße teilnimmt, a. a. O. von 210E bis 212B, vgl. Neue Untersuchung über die platonischen Ideen, Phil. Jahrbuch 1900, S. 237. In diesem Text tritt eigentlich die Idee überhaupt als Ziel der philosophischen Forschung auf, das sie aber erst am Ende eines langen und steilen Weges erreicht. Wir hören aber nur von der Idee der Schönheit, weil die Schönheit der Gegenstand der Liebe, des Eros, ist und der Eros das eigentliche Thema des Symposion bildet. Der Staat dagegen sagt uns, daß die Idee der Schönheit mit der Idee des Guten zusammenfällt. In einem Staatswesen kommt alles auf die Erreichung seines Zieles, des commune bonum, des gemeinen Besten an; vgl. Ar. Nikomachische Ethik 1, 1. 1094a 1 bis b 10 und Politik 1, 1. 1252a 1—7. Nun lehrt uns Platos Politeia, daß die Idee des Guten es ist, aus der als ihrem Urquell alles Intelligible und jede geschaffene Intelligenz, ja, alles geschaffene Sein, entspringt, und in der alle Ideen eins sind. Also ist auch die Idee des Schönen und die Idee

des Guten nur eine Idee, und von beiden muß dasselbe gelten, daß sie das letzte Erkenntnisobjekt sind, zu dem das menschliche Denken sich erhebt. Eine weitere Belegstelle enthält das fünfte Buch der Politeia. Dort wird ausgeführt: ein Philosoph ist ein Liebhaber der Weisheit. In jungen Jahren aber verlangt man meistens nicht nach ihr, weil man kein Verständnis für sie hat 475C. Die Weisheit aber ist die Erkenntnis der Wahrheit und des wahrhaft Seienden 475E. Das wahrhaft Seiende aber ist die Idee, das Schöne an sich, das Gerechte an sich, das Heilige an sich, das Gute an sich. Jede dieser Ideen ist eine, erscheint aber in den an ihr teilnehmenden Geschöpfen als vieles und vielfach abgestuft. Wer nun z. B. schöne Stimmen, Farben und Gestalten liebt, aber an die Schönheit selbst nicht glaubt, und wenn man ihn zu ihrer Erkenntnis führen will, nicht folgen kann, ist kein Liebhaber der Weisheit und führt kein wahres Leben, er gleicht den Träumenden, die die Traumgesichte für Wirklichkeit halten. Dagegen ist ein wahrer Philosoph wer sowohl die Schönheit an sich für etwas hält, als auch fähig ist, sie selbst und das an ihr Teilhabende zu schauen 476A—D. Diese und ähnliche Stellen lehren uns nicht nur, daß die Ideen für uns das letzte und höchste Erkenntnisobjekt sind, sondern sie alle wollen uns auch den Gedanken nahebringen, daß in dem unvollkommenen und zerstreuten Seienden der Erfahrung ein einziges vollkommenes und wahrhaft Seiendes sich zur Offenbarung bringt: sie sind also gleichsam immer wechselnde Fassungen des platonischen Gottesbeweises. Im 6. Buch vom Staate wird ein zweifaches Licht und eine zweifache Sonne unterschieden, das leibliche und das geistige Licht, die sichtbare und die intelligible Sonne. Die eine ist das Abbild und der Sprößling der anderen. Diese andere Sonne ist die Idee und der wesenhafte Begriff des Guten 508A—C. Von ihr stammt das Sein und die Wesenheit aller Dinge, sie selbst aber überragt sie alle, da sie neben ihr nur in analogischem Sinne ein Seiendes und eine Wesenheit genannt werden können 509C. Entsprechend den beiden Sonnen gliedert sich alles Erkennbare in zwei Regionen, eine sichtbare und eine unsichtbare, und jede wieder in zwei weitere 509D. Zu der sichtbaren Region, die aber an sich von Klarheit und Wahrheit am wenigsten hat, gehören die Bilder der Körper und die Körper selbst. Bilder der Körper sind ihre Schatten- und Spiegelbilder, Körper sind Tiere, Pflanzen und Geräte 510A. Zu der unsichtbaren Region gehören die Objekte der Wissenschaft, sei es eine einzelne Wissenschaft oder die allgemeine, die Philosophie, vgl. Ar. Metaphysik 6, das erste Kapitel. Die einzelne Wissenschaft oder Kunst, wie etwa die Geometrie, schreitet absteigend von bestimmten Annahmen oder Voraussetzungen zu bestimmten Schlußsätzen oder abgeleiteten Wahrheiten, die Philosophie

oder Dialektik aber geht aufsteigend von den Wirkungen zu den ersten Ursachen, und dann auch wieder absteigend von den ersten Ursachen zu den Wirkungen 510 B, C. Dabei sind es gewissermaßen wieder bloße Bilder, von denen die Einzelwissenschaft Gebrauch macht. So zeichnet der Geometriker ein bestimmtes Dreieck, abstrahiert aber von seinen konkreten Bestimmungen und beweist vom Dreieck überhaupt 510 D, E, dagegen hat es der Philosoph oder Dialektiker nur mit den reinen Begriffen oder Ideen zu tun, die nichts Stoffliches in sich schließen, 511; vgl. Ar. Parva naturalia, d. mem. et rem. 450a 1—7: „Es geht mit dem Denken wie bei den geometrischen Figuren: wenn man in der Geometrie auch keine bestimmte Größe für ein Dreieck braucht, so zeichnet man doch ein quantitativ bestimmtes Dreieck; und ebenso stellt man sich beim Denken, wenn man auch kein Quantitatives denkt, ein Quantitatives vor, ohne es aber als Quantitatives zu denken. Wenn aber das Ding zu dem Quantitativen zählt, aber von unbestimmter Größe ist, so stellt man sich ein bestimmtes Quantitatives vor, denkt es aber nur als quantitativ." Plato fährt a. a. O. fort: wenn man nun auch in der Seele des Denkenden vier Dinge und Zustände unterscheiden soll, so ist die höchste Vollendung der Seele: die Noesis, das Denken der Prinzipien. Nach ihr kommt die Dianoia, das Finden und Denken der abgeleiteten Wahrheiten. Tiefer als sie steht die Doxa oder Pistis, die Meinung, die sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügt. Zuletzt und zu unterst steht die Eikasia, die Vermutung, die sich nur eben nach der einen Seite der Kontradiktion neigt. Diese vier Affektionen der denkenden Seele haben in demselben Verhältnis an der Klarheit teil, wie das jeweilige Ding, dem sie gegenüberstehen, an der Wahrheit, d. h. sie sind in dem Grade gewiß, als ihre Objekte intelligibel sind, so daß, was am meisten wahr und intelligibel ist, auch am meisten klar und gewiß ist 511 D, E, Schluß des 6. Buches. Im 7. Buch erklärt das Gleichnis von den Höhlenbewohnern das vorhin Gesagte genauer und zeigt auch die Ordnung und Folge an, in der wir die Wahrheit erkennen. Das Feuer vor der Höhle wirft auf deren Wände nur Schatten der Dinge, die draußen zwischen der Höhle und dem Feuer vorübergetragen werden: es ist ein Bild der irdischen Sonne, die uns die Körper sehen läßt. Das Tageslicht und die Sonne, an die der eine oder andere Insasse der Höhle geführt oder mit Gewalt gezogen wird, ist die intelligible Welt der Ideen. Im Lichte dieser Sonne sieht man nicht mehr bloße Bilder und Schatten, sondern die Körper, d. h. die Wahrheit selbst. Und zuletzt, wenn das Auge nach langer Nacht an das Licht gewöhnt ist, sieht es auch in die Sonne selbst: der Verstand erfaßt nicht nur die Ideen, von denen die Dinge nur ein schwaches Abbild und ein Schatten sind,

sondern er erkennt auch Gott als den Inhaber und Träger der Ideen, a. a. O. in den drei ersten Kapiteln. Gott ist aber auch der schöpferische Urheber von allem, was da ist. „In dem Gebiete des Denkbaren (*ἐν τῷ γνωστῷ*, des Intelligibeln) zeigt sich zuletzt und schwer zu sehen die Idee des Guten; ist sie aber gesehen, so muß von ihr geschlossen werden, daß sie für alles alles Rechten und Schönen Ursache ist, da sie sowohl in dem Gebiete des Sichtbaren das Licht und den Quell und Herrn desselben erzeugt hat, als auch im Gebiete des Denkbaren (*ἐν τῷ νοητῷ*), selbst Herrin, Wahrheit und Verstand (*νοῦν*) gibt," 517 B, C. „Das spekulative Vermögen muß mit der ganzen Seele, der es angehört, von dem Gebiete der vergänglichen Dinge abgekehrt werden, bis die Seele fähig wird, die Anschauung des Seienden und des Hellsten unter allem Seienden zu ertragen. Das aber, behaupten wir, ist das Gute", K. 4, 518 C. Man vergleiche mit dem Bilde von den Höhlenbewohnern und besonders mit dem zuletzt angeführten Text die uns schon (vgl. Anm. 41) bekannte Stelle des Ar. met. 2, 1. 993b 9ff.: „Wie sich auch die Augen der Nachtvögel zum vollen Tageslicht verhalten, so der Verstand unserer Seele zu den Dingen, die von Natur unter allen am klarsten und gewissesten sind." Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Aristoteles dieses Wort grade im Hinblick auf das von seinem Lehrer gebrauchte Gleichnis gesprochen hat. Wie aber hiernach beiden Denkern Gott das letzte Ergebnis der Forschung ist, so auch ihr erstes Prinzip, als das Licht, das alle Menschen erleuchtet. Das ist wenigstens die Auffassung des Themistius, die er zu Ar. d. anima 3, 5 vorträgt. „Der zuerst erleuchtet," sagt er, „ist Einer, die aber (wie der intellectus agens) zugleich erleuchtet werden und erleuchten, sind viele, wie das Licht. Denn die Sonne ist eine, von dem Licht aber kann man gewissermaßen sagen, daß es sich nach den Gesichten teilt. Denn darum hat Aristoteles nicht die Sonne als Gleichnis verwandt, sondern das Licht, Plato dagegen die Sonne. Denn er macht sie zu einem Analogon des Guten," a. a. O. fol. 90.

NAMEN- UND SACHREGISTER

Nachtrag zu Anmerkung 23 (s. o. S. 103)

Der Neuplatonismus verstand unter den Ideen die Gedanken des Allgeistes; gemäß dem verchristlichen Platonismus sind sie die Gedanken Gottes. Vgl. auch Cicero, Orator 10; Seneca, Ep.65,7; Philon von Alexandria, De opificio mundi 19–20.